وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي



مجلة كلية الإمام الأعظم

العدد الثالث

لسنة ١٣٩٦هـ ١٩٧٦م

مطبعة العاني ـ بغداد

بسم الله الرحمن الرحیم


يرفع الله
الذين آمنوا
منكم
والذين اوتوا
العلم
درجات
مكتبة الإمام الأعظم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حكم الجُعالة في الشريعة الاسلامية

بقلم

ابراهيم فاضل الدبو

المدرس بكلية الامام الأعظم

تعريف الجعالة

تعريفها في اللغة :

الجُعل والجِعال والجَعيلة والجُعالة والجِعالة ، بالكسر والضم ، هو ما جعله الانسان من شيء على فِعل ، وخص مرة بالجُعالة (بالضم) ما يجعله الغازي لبديله عند وجوب الغزو عليه ،وأجعله جُعلاً وأجعله له ، أعطاه اياه ، والجاعل ، المعطي ، والمجتعل ، الاخذ ، والجَعالة بالفتح من الشيء تجعله للانسان . والجِعالة والجعالات ، ما يتجاعلونه عند البعوث أو الامر يحزبُهم من السلطان[١] .

فعلى هذا تكون كلمة جعالة مشتقة من لفظ جعل وأجعل ، وكلها تعني الشرط واقتطاع شخص لجزء من ماله لقاء عمل معين .

تعريفها في الاصطلاح الشرعي :

عرفت الجعالة بعدة تعاريف ، وكلها تشير الى انها عبارة عن تعهد جهة بدفع مبلغ من المال أو أيّ قيميّ آخر لجهة أخرى ، لقاء قيامها بعمل ما ، سواء كان ذلك العمل معلوماً أو مجهولاً في مدة مجهولة .

فالجُعل عند المالكية كما قال أبن عرفه : « عقد معاوضة على عمل ادمي بعوض غير ناشيء عن محلـه بـه ، لا يجب الا بتمامه ، لا بعضه ببعض »[٢] .

---

(١) لسان العرب للعلامة أبن منظور المجلد الاول ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ وأنظر مختار الصحاح للرازي ص ١٠٤ ، ١٠٥ وكذا المنجد ص ٩٠

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب جـ٥ ص٤٥٢ .

أفاد التعريف بأن الجعل من عقود المعاوضة ، عمل من جانب العامل ، وأجرٌ من قِبَل رب المال ، الا أن هذا الاجر يُشترط فيه عندهم ، أن لا يكون جزءاً من المحل ، فلو كان كذلك ، أفسد الجُعل ، فعلى هذا لو قال رجل : من أتى لي بضالتي فله ركوبها مدة كذا ، فالعقد فاسد هنا ، لجهالة العوض ، كما أن المعرّف اشترط لاستحقاق العامل الجعل ، اتمام العمل ، وأن يأخذ جُعله تاماً ، فأخرج بذلك المساقاة والاجارة ، لجواز أن يأخذ العامل بعض الاجر ببعض العمل في الاولى ، وبعض المنفعة في الثانية ، كما أنه قد أخرج بذلك القراض لان رب المال فيه غير ملزم بدفع شيء للعامل ، اذا لم يكن ثمة ربح" .

وعرّف العيني الجعل بقوله : هو ما يجعل للانسان غير المعين من الشيء لقاء قيامه بعمل من الاعمال[٣] .

وحكى ابن قدامة تعريفها عند الحنابلة فقال : بأنها جعل الرجل شيئاً مقدراً من المال لمن يقوم له بعمل معلوم أو مجهول في مدة مجهولة[٤] .

وبمثل هذا عرفها الشافعية ، فقالوا : الجعالة عبارة عن تعهد بعوض معلوم على عمل معين ، أو مجهول يعسر علمه[٥] .

والجعالة عند الامامية : عبارة عن صيغة ثمرتها تحصيل المنفعة بعوض، دون أن يشترط لصحتها العلم في العمل والعوض[٦] .

---

(٣) عمدة القاري، شرح صحيح البخاري لبدر الدين أبي محمد بن أحمد العيني ج٢١ ص٢٦٣ .

(٤) المقنع ج٢ ص٢٩٢ وانظر الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي ج٦ ص٣٨٩ .

(٥) مغني المحتاج للخطيب الشربيني ج٢ ص٤٢٩ وعرفها الفيروز ابادي بقوله : « هو أن يبذل الجعل لمن عمل له عملاً من رد ضالة ورد ابق وبناء حائط ... » أنظر المهذب ج١ ص٤١١ .

(٦) اللمعة الدمشقية ج٤ ص٤٣٩ تأليف محمد بن جمال الدين مكي العاملي .

وعرفها الزيدية بقولهم : الجعل ، هو الاجرة على الشيء ، سواء كان ذلك الشيء فعلاً أو قولاً[٧] .

والملاحظ على التعريف الاخير أنه لم يخصص الجعالة بالفعل ، بل اجازها على القول أيضاً ، وهو محل خلاف بين الفقهاء كما سنرى .

دليل مشروعيتها :

استدل الفقهاء على صحة الجعالة بأدلة من الكتاب والسنة والاجماع ، فما استدلوا به من القرآن الكريم قوله تعالى : « ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم »[٨] . فقد ذكر القرطبي في تفسيره ، أن في الآية دليلاً على جواز الجعل ، وقد أجيز للضرورة « لانه يجوز فيه من الجهالة ما لا يجوز في غيره »[٩] .

ومما جاء في السنة النبوية ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه « أن ناساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أتوا على حيٍّ من أحياء العرب فلم يقروهم فبينما هم كذلك اذ لدغ سيد أولئك ، فقالوا هل معكم من دواء أو راقٍ ، فقالوا : انكم لم تقرونا ولا نفعل حتى تجعلوا لنا جعلاً ، فجعلوا لهم قطيعاً من الشاء ، فجعل يقرأ بأم القرآن ويجمع بزاقه ويتفل فبرأ ، فأتوا بالشاء ، فقالوا لا نأخذه حتى نسأل النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه فضحك وقال وما أدراك أنها رقية ، خذوها وأضربوا لي بسهم »[١٠] .

---

(٧) روض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للحيمي الصنعاني جـ٤ ص٥٧ وأنظر البحر الزخار لاحمد بن يحيى المرتضى جـ٤ ص٦٣ .

(٨) سورة يوسف آية ٧٢ .

(٩) الجامع لاحكام القرآن لابي عبدالله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي جـ٩ ص ٢٣٢ .

(١٠) عمدة القاريء شرح صحيح البخاري جـ٢١ ص٢٦٣ وأنظر نيل الاوطار للشوكاني جـ٦ ص٢٨ .

وروى عمرو بن دينار وأبن أبي مُليكة « أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل في جُعل الأبق اذا جاء به خارجاً من الحرم ديناراً »[11] •

وحكى الكاساني ما رواه محمد بن الحسن عن أبي عمرو الشيباني انه قال : « كنت قاعداً عند عبدالله بن مسعود فجاء رجل ، فقال قدم فلان بإباق من القوم فقال القوم لقد أصاب اجراً ، فقال عبدالله رضي الله عنه وجُعلاً ان شاء من كل رأس درهماً ، ولم ينقـل أنه أنكر عليـه منكر فيكون اجماعاً »[12] •

ونقل أبن قدامة عن كثير من الصحابة والتابعين والائمـة الاربعـة اتفاقهم على جواز الجعالة في رد الضالة والابق وغيرهما »[13] •

وحكى الخطيب الشربيني أيضاً اجماع الامة على صحة الجعالة[14] •

وقال أبن القيم : أن للجعالة أصلاً في الشريعة الاسلامية ، لا سيما مع دلالة الآية الكريمة على معناها ، وان شريعة من قبلنا تلزمنا مـا لم تنسخ ، ولا نسخ • وأضاف قائلا : بأنه لا يضر في الجعالة جهالة العمل والعامل ، كما أنها لا تفتقر الى عقد[15] •

ولان الحاجة تدعو لصحة مثل هذه العقود ، فان العمل قـد يكون مجهولاً ، وذلك كأن يكون ضالة أو سلعة مفقودة ، ولا يعرف مكانهـا ، لنبرم عليها عقد اجارة ، لانها لا تصح مع الجهالة ، وقد لا يجد المالك من يتبرع لتحقيق مطلبه فدعت الحاجة الى اباحة الجعل مع احتمال ما فيهـا من غرر •

---

(11) استدل بهذا الحديث أبن قدامة في المغني جـ٦ ص٩٧ •
(12) بدائع الصنائع جـ٨ ص٣٨٧٣ •
(13) أنظر أبن قدامة في المرجع والموضع السابقين •
(14) مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج جـ٢ ص٤٢٩ :
(15) نقلا عن روض النضير جـ٤ ص٥٩ •

وقد أنكر ابن حزم على الفقهاء اتفاقهم هذا ، فقال : لا يجوز الحكم بالجعل على أحد ، ومن أراد أن يتعهد بدفع مبلغ معين لمن يرد ضالة مثلاً ، لا يلزمه ذلك ، ويستحب له أن يفي بوعده ، ثم يمضي قائلاً : ان الذي يصح من ذلك أن يستأجر على طلبه من يقوم له بالعمل في مدة معروفة وفي مكان معروف ، فعندئذ يلزمه أن يدفع للعامل ما اتفقا عليه .

دليله على ذلك قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »[١٦] . وقوله عليه الصلاة والسلام « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام »[١٧] .

فيرى ابن حزم أنه لا يحق لاحد ان يعقد في دمه ولا في ماله ولا في عرضه ولا في بشرته عقدا ، ولا يتعهد بشيء من ذلك ، الا ما جاء به النص بايجابه باسمه او اباحته باسمه ، بناء على هذه الادلة ، وطالما لم يرد نص صريح بصحة الجعالة ، فلا تجوز[١٨] .

أما بخصوص الادلة التي استدل بها الفقهاء ، فقد أجاب عنها بقوله : ان الآية قد جاءت في غير شريعتنا ، وشريعة من قبلنا لا تلزمنا ، وأما جعل الصحابي الذي أقره الرسول صلى الله عليه وسلم على أخذ الرقية ، فلا حجة فيه ، لانه لايفهم منه الا اباحة أخذ ما أعطاه الجاعل على الرقية ، دون أن يقضى فيه على الجاعل بما التزم به ، ونحن ايضا نقول بذلك على سبيل الاستحباب ، كما انه انكر دعوى الاجماع[١٩] .

ان قول ابن حزم غير مسلّم هنا ، لان الاجر الذي يأخذه العامل هو في مقابل ما قدمه من جهد وعمل ، فلا تشوبه شائبة الحرام ، والادلة التي

(١٦،١٧) المحلي جـ٨ ص٢٠٤ .

(١٨،١٩) المرجع السابق ص٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

استدل بها العلماء صريحة في صحة هذا النوع من العقود ، اما اعتراضه على الآية ، وقوله : ان شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ، فهذا غير مسلّم ، لان المسألة فيها تفصيل كما ذكر الاصوليون ، وخلاصة القول فيها ، ان شرع من قبلنا اذا نص على أنه مكتوب علينا ، فهو شرع لنا ، واذا قام الدليل على نسخه ورفعه ، فلا خلاف في انه ليس بشرع لنا ، وموضع الخلاف بين الفقهاء ، هو ما قصه الله علينا ورسوله من أحكام سابقة ، ولم يرد في شرعنا ما يدل على أنه مفروض علينا او مرفوع عنا ، فقال جمهور الاحناف وبعض المالكية والشافعية انه يكون شرعا لنا وعلينا اتباعه ، وقال بعض العلماء : لا يكون شرعا لنا ، لان شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة ، الا اذا ورد في شرعنا ما يقرره[٢٠] • فكيف وقد جاءت السنة النبوية مقررة لهذا العقد ، فالصحابة رضوان الله عليهم قد اشترطوا على اهل السليم جعلا مقابل الرقية، وما أخذوه من مال ، كان بموجب الشرط لا عن طريق الهبة او الهدية ، كما هو المفهوم من واقع القصة •

كما ان اجماع العلماء على صحة هذا العقد ، ليس مجرد دعوى، فقد ثبت ، ونقله غير واحد من العلماء •

شروطها :

اشترط الفقهاء لانعقاد الجعالة شروطا معينة ، منها ما يتعلق بالصيغة ، ومنها ما يتعلق بالعاقد او المحل • وسيتبين لنا من خلال البحث مدى اختلاف الفقهاء في صحة تلك الشروط او فسادها ، ومدى تأثير تلك الشروط على العقـد •

---

(٢٠) علم أصول الفقه لعبدالوهاب الخلاف ص ٩٣ ، ٩٤ •

شروط الصيغة :

بما ان الجعالة عقد من عقود المعاوضة ، لذا يشترط لصحتها صيغة من الجاعل يعبر بها عن رغبته في الحصول على مقصوده ، ســـواء كان المقصود اعادة مفقود كآبق وضالة او خياطة ثوب وبناء حائط ، وما اشبه ذلك ، واشارة الاخرس المفهمة تقوم مقام الصيغة كما ذكر بعض الائمة . الا ان هناك فرقا بين الجعالة وغيرها من عقود المعاوضة ، حيث لا يشترط لصحتها ايجاب وقبول كما هو الحال في العقود الاخرى ، لانها لا تعدو عن كونها مجرد تعهد جهة بدفع مكافأة مقدرة لجهة اخرى قد تكون معينة او غير معينة لقاء قيامها بالعمل المطلوب ، كما تبين لنا ذلك من خلال تعريف الفقهاء لها .

انواع الصيغة :

بما ان صحة الجعل تتوقف على وجود صيغة معينة تصدر من عاقد يلتزم فيها بجعل معين لمن ينفذ غرضه ، فالصيغة هذه قد تكون مطلقة غير محددة بأجل ، وقد تكون موقتة بوقت معين يشترطه الجاعل لتنفيذ مطلبه ، فان كانت الاولى ، كان المجعول له حرا في الوقت الذي يختاره لتنفيذ العقد، ومتى سلم المعقود عليه ، استحق الاجر ، وكان العقد صحيحا . وان كان العقد مقيدا بأجل محدد ، فقد اختلف الفقهاء عندئذ في صحة الجعالة أو عدم صحتها على قولين :

الاول عند المالكية ، هو فساد العقد عند تحديده بأجل معين ، فقد قال ائمتهم : لا يجوز الجعل الا بشرط ان يخير العامل في الوقت الذي يناسبه لتنفيذ العقد ، ومتى ما أراد ان يرد المعقود عليه ، ردّه ، معللين الفساد ، بأن تقدير الزمن مضر بالعامل ، اذ ربما يتعذر عليه انجاز العمل في الوقت

المعين ، فيذهب عمله باطلا ، واستثنوا من ذلك ما اذا احتوت الصيغة على تعهد يلزم الجاعل الوفاء بما التزم به عندما يحين الوقت المعين ، سواء انجز العامل العمل ، أم لا ، فعلى هذا يجوز أن يقول قائل : أجاعلك بدينار على أن تأتيني بضالتي في اسبوع ، عملت أم لا ، الا ان العقد هنا كما ذكروا انقلب الى اجارة ، وينظر حينئذ ، فان كان العامل قد عمل ، الا انه لم يوفق في عمله ، استحق الاجر بقدر عمله ، وان لم يعمل ، فلا شي له[٢١] •

والى هذا ذهب الشافعية ، فقد ذكر الخطيب الشربيني ان التأقيت في الجعالة يبطلها ، قياسا على القراض ، والعلة في ذلك ، خوف الحاق الضرر بالعامل ، وقال : بأن تشبيه الجعل بالقراض ، يدل على عدم صحة تعليقه ، كما هو الظاهر[٢٢] •

والثاني للحنابلة ، أجازوا فيه تعليق الجعل بمدة معلومة ، معللين ذلك بقولهم : ان جواز العقد في حال تقدير المدة ، اولى من جوازه عند جهالتها ، وقد ذكر ابن قدامة أوجه الفرق بين الجعالة والاجارة من هذه الجهة ، حيث لا يصح تحديد الاخيرة بمدة على الصحيح من مذهبهم ، والفروق هي :

اولا ـ « ان الجعالة يحتمل فيها الغرر ، وتجوز جهالة العمل والمدة، بخلاف الاجارة »[٢٣] •

ثانيا ـ ان الجعالة من العقود الجائزة ، فلا يلزم العامل الضرر عند دخوله فيها ، وان وجد الغرر ، لتمكنه من الفسخ متى شاء ، بخلاف الاجارة

---

(٢١) المدونة جـ٤ ص٤٥٧ ، شرح الدردير الكبير جـ٤ ص ٦٢ ، ٦٣ ، حاشية الدسوقي على الشرح المذكور في الموضع نفسه ، وانظر التاج والاكليل جـ٥ ص٤٥٤ •

(٢٢) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٢٩ •

(٢٣) المغني جـ٦ ص٩٤ •

فانها عقد لازم ، فالعامل فيها يلزمه الضرر عند وجود الغرر .

ثالثا ـ ان الاجارة لو قدرت بمدة ، للزم العامل العمل في جميعها ، وهو غير ملزم بالعمل بعدها ، فلو جمعنا بين تقدير المدة والعمل ، فاذا انجز العمل قبل المدة ، فاما ان نلزمه العمل في بقية المدة ، او لا ، فاذا الزمناه ، « فقد لزمه من العمل اكثر من المعقود عليه »[٢٤] . وان لم نلزمه ، فقد خلا بعض المدة من العمل ، ولو فرض وان انقضت المدة قبل اكمال العمل فاذا الزمنا العامل باتمامه ، « فقد لزمه العمل في غير المدة المعقود عليها »[٢٥] وان لم نلزمه بانهاء العمل ، فما أتى بالمعقود عليه من العمل .
بخلاف الجعالة ، فان العمل الذي يستحق به العامل الاجر مقيد بمدة ، فان اتى به في تلك المدة ، استحق الجعل ، ولا يلزمه شيء اخر ، وان لم يف بذلك فلا يأخذ شيئا من الاجر[٢٦] .

وما ذهب اليه الحنابلة هو المختار ، لوجاهة أدلة هذا المذهب .

شروط العاقد :

ان ما نعنيه بالعاقد هنا ، هو الطرف الذي ابرم العقد ، ويشمل صاحب الجعل والعامل ، وقد اشترط الفقهاء لكل منهما شروطا معينة .

الجاعل :

وهو الذي تعهد بدفع العوض لمن يقضي حاجته ، ويسمى الملتزم والمالك أيضا ، وشأن الجاعل في الجعالة ، شأن أي رب مال آخر ، يريد التصرف في ماله ، فلا بد لصحة تصرفه من ان يكون اهلاً لذلك .

قال المالكية : يشترط لصحة الجعالة ان يكون الجاعل فيها مميزا ، ويعنون بالتمييز ، أن يكون المرء بحال لو كُلم بشيء من مقاصد العقلاء

(٢٤،٢٥،٢٦) ابن قدامة في المرجع السابق ص٩٥ .

فهمه وأحسن جوابه ، فعلى هذا لا ينعقد عقد غير المميز لصغر او اغماء او جنون ، واشترطوا للزوم العقد ، ان يكون العاقد مكلفاً فالصبي المميز اذا التزم بعقد اجارة او جُعل ، صح ، وتوقف على رضا وليه ، ومثله العبد والسفيه [٢٧] .

وبهذا قال الاحناف ، فلا يصح عقد المجنون والصبي الذى لا يعقل ، أما البلوغ فليس بشرط للانعقاد عندهم ، فلو ابرم صبي عقدا من عقود المعاوضة ، فانه ينعقد موقوفا على اجازة وليّه ، وكذا يحق له اجازته بعد بلوغه[٢٨] .

وكذا اشترطت الشافعية في الملتزم للجعل ، أن يكون مطلق التصرف[٢٩] .

وهذه وجهة نظر الحنابلة ، قياسا على الاجارة ، لان الجعالة نوع منها ، والاجارة لا تصح الا من جائز التصرف[٣٠] .

وفي مذهب الامامية ما يؤيد ذلك[٣١] .

وحكى صاحب البحر الزخار مثل هذا عن الزيدية[٣٢] .

هل تصح جعالة الفضولي ؟

الاصل في الجاعل ان يكون هو المالك ، لان حقوق العقد ترجع اليه ، الا ان الفقهاء رحمهم الله قد اوضحوا هنا ما اذا أراد أجنبي أن يفرض جعلا لمن يأتي بضالة غيره ، فهل يصح العقد عندئذ ، ومن الذى يتحمل الجعل ؟

---

(٢٧) شرح الدردير الكبير جـ٤ ص٣ باب الاجارة ، وأنظر ص٦٢ .
(٢٨) بدائع الصنائع جـ٦ ص ٢٩٨٧ باب البيع .
(٢٩) مغني المحتاج ص٢ ص٤٣٠ .
(٣٠) المغني جـ٥ ص٣٢٢ باب الاجارة .
(٣١) اللمعة الدمشقية جـ٤ ص٤٢٢ وأنظر فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٦ .
(٣٢) جـ٤ ص٦٣

القول عند الشافعية : ان العقد في هذه الحالة صحيح ، قال الخطيب الشربيني : لا يشترط في الجاعل ان يكون مالكا ، فعليه لو قال اجنبي : من رد عبد زيد أو ضالته مثلا ، فله كذا من الاجر ، وكان جادا في كلامه ، استحقه الراد على الاجنبي ، لانه قد الزم نفسه بذلك ، وأوضح الفرق بين الجعل وبين الثمن في البيع ، حيث جاز في الاول ، لانه ليس عوض تمليك ، بينما الثمن في البيع عوض تمليك ، لذا لا يجوز الا ممن يقع له الملك . وأضاف بأنه لو قيل ان الاجنبي هنا لم يلتزم الجعل بقوله عليّ ، ويحتمل ان قصده الاحالة على مالكه الاصلي عندما قال فله كذا من الاجر ، فعليه يكون فضوليا محضا ، فلا يصح عقده ، ولا يلزم الجعل واحدا منهما، فالجواب على ذلك بأن ائمة المذهب قد اعتبروا كلام الاجنبي التزاما عند الاطلاق ، لسبقه الى الفهم . وقال الشربيني أيضا : لو قيل بأنه « لا يجوز لاحد بهذا القول وضع يده على الآبق ، بل يضمن ، فكيف يستحق الاجرة ، أجيب بأنه لا حاجة الى الاذن في ذلك ، لان المالك راض به قطعا ، أو بأن صورة ذلك ان يأذن المالك لمن شاء في الرد ، او يكون للاجنبي ولاية على المالك »(٣٣) . ولو صدق الراد للجعل المنادي على أمر السيد له بذلك ، لم يرجع على المنادي بشيء ، اما لو قال الاجنبي : ان فلانا ويعني به المالك ، يقول ، من رد ضالتي فله كذا ، وكان الاجنبي كاذبا في قوله ، لم يستحق العامل احدا منهما بشيء ، لعدم التزام المنادي ، ولتكذيب المالك له ، ولو صدقه صاحب الجعل ، وكان الاجنبي ثقة ، رجع العامل بالاجر على المالك ، وان لم يكن القائل ثقة ، فهو كما لو رد ضالة زيد من دون علم بأذنه والتزامه ، فلا شيء له . « فان انكر المالك الخبر لم تقبل شهادة القائل الثقة عليه ، لانه متهم في ترويج قوله »(٣٤) .

(٣٣،٣٤) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٢٩ ، ٤٣٠ .

والذي يبدو ان الاحناف يعتبرون مثل هذا العقد صحيحا في الصورة التي أجازوا فيها الجعل ، ولكنه موقوف على رضا المالك الاصلي ، قياسا على ما ذكروه في بيع الفضولي[٣٥] .

وهذا هو رأي المالكية في عقد الفضولي[٣٦] .

وبهذا قال الحنابلة في رواية عنهم ، حيث اعتبروا بيع وشراء الفضولي صحيحين ، الا انهما موقوفان على اجازة المالك ، فان أجازه نفذ والا فلا[٣٧] .

والرواية الثانية ابطلوا فيها تصرفات الفضولي[٣٨] .

فالمسألة التي اثارها الشافعية ، ينسحب عليها حكم تصرفات الفضولي عند الفقهاء الاخرين ، بجامع الفضولية في كل من المنادي في الجعالة والاجنبي في عقد البيع .

ما يجب في المجعول له من شروط :

المجعول له ويسمى العامل ايضا ، وهو الذي ينفذ رغبة الجاعل في انجاز عمله من رد ضالة وبناء دار وخياطة ثوب وما اشبه ذلك ، مما يصح عقد الجعالة عليه ، والذي سنذكره فيما بعد ، وقد اختلف الفقهاء في الشروط التي يجب ان تتحقق في المجعول له هذا ، كي يعتبر العقد صحيحا ونافذا .

---

(٣٥) بدائع الصنائع ج٦ ص٢٩٨٧ وقد جاء في باب البيع ما نصه : « وكذا الملك أو الولاية ليس بشرط لانعقاد البيع عندنا بل هو شرط النفاذ حتى يتوقف بيع الفضولي » .

(٣٦) الدردير الكبير ج٣ ص١٢ وقد جاء في باب البيع ما نصه : « ووقف ملك غيره ، أي بيع ملك غير البائع على رضاه ، أي رضا مالكه » .

(٣٧، ٣٨) المغني ج٤ ص١٥٤ ، ١٥٥ وقد جاء فيه ما نصه : « وان اشترى بعين مال الآمر أو باع بغير اذنه ، أو اشترى لغير موكله شيئا بعين ماله أو باع ماله بغير اذنه ، ففيه روايتان ، احداهما البيع باطل ويجب رده ، الثانية البيع والشراء صحيحان ويقف على اجازه المالك » .

فالمالكية اشترطوا فيه ما اشترطوه في المالك الاصلي ، باعتباره الطرف الثاني للعقد، ذكر ذلك الدسوقي حيث قال: يشترط في المجعول له مايشترط في الجاعل ، فعليه لا بد من ان يكون مميزا ومكلفا[٣٩] .

في حين لم يشترط الاحناف فيه اهلية العاقد بل اثبتوا لمن رد الجعل الاجر ولو كان صبيا او عبدا ، الا ان اجر العبد طريقه الى المولى[٤٠] .

وهذا على ما يبدو هو قول الحنابلة ، فقد ذكر ابن قدامة ، لو ان قائلا قال : « من رد عبدي فله دينار ، فمن رده استحق الجعل »[٤١] . دون ان يشترط فيه شروط اهلية العاقد ، وقياسا على اللقطة ، فانهم صححوا التقاط الصبي والعبد كالاحتطاب والاصطياد ، كما جوزوا لهما قبول الوديعة[٤١] .

والى هذا ذهب الشافعية فيما لو كان المجعول له مبهما ، قال الماوردي : لو ان رجلا قال ، من آتى بآبقي فله كذا من المال ، فمن جاءه به استحق الأجر ، سواء كان الراد رجلا او امرأة او صبيا او عبدا ، عاقلا او مجنونا اذا سمع النداء او علم به ، لدخولهم في عموم قول الجاعل ــ من جاء ــ ، وقد اعتمد ذلك الخطيب الشربيني[٤٢] .

اما لو كان العامل معينا ، فقد اشترطوا فيه اهلية العمل ، فعليه يدخل فيه العبد وغير المكلف، سواء كان بأذن او بغيره « ويخرج عنه العاجز عن العمل كصغير لا يقدر عليه ، لان منفعته معدومة ، فاشبه استئجار الاعمى للحفظ »[٤٣] .

---

(٣٩) حاشية الدسوقي على الدردير الكبير جـ٤ ص٦٠ ، التاج والاكليل جـ٥ ص٤٥٢ .
(٤٠) الدر المختار على شرح تنوير الابصار جـ٤ ص٢٨٩ .
(٤١) المغني جـ٦ ص٩٥ ، ١٠١ .
(٤٢، ٤٣) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣٠ .

وبمثل هذا قالت الامامية ، فقد نقل عن جعفر الصادق ، ان العامل في الجعالة ، لا يشترط فيه الا امكان صدور العمل منه مع عدم المانع الشرعي ،[٤٤] . فعليه صح عمل الصبي والسفيه وصحح بعضهم عمل المجنون ايضا .

وينبغي ان يكون قول الزيدية هكذا ، لان المقصود هو تنفيذ مطلب الجاعل ، سواء توفرت في العامل اهلية العاقد ، ام لا ، كما ان مرجع ذلك الى العرف ، والعرف يتسامح بمثل هذا ، سيما وانه لم يرد نص صريح بذلك ، وانما هو مجرد الاجتهاد والرأي ، فعليه لا مانع من ان يكون راد الجعل مكلفا او غير مكلف خصوصا وان التزامه برد الجعل لا يترتب عليه اي اثر ، فله حق الفسخ متى شاء ، بخلاف الجاعل ، كما سنرى .

تعيينه :

الاصل في العقود ان يكون طرفا العقد فيها معلومين ، لتتحمل الجهة المعينة ما يترتب على العقد من احكام ، أما الجعالة فقد تعقد مع شخص معين ، كأن يقول زيد لعمرو : ان رددت لي ضالتي ، فلك كذا من الاجر ، وحينئذ يتعين عمرو لرد الجعل ، فلو رده آخر كان متبرعا ، ولا شيء له .

اما لو اراد الجاعل ان يعمم نداءه دون ان يقصد احدا بعينه ، فهل تصح الجعالة في هذه الحالة ؟

ذهب جمهور الفقهاء الى جواز ان يكون المجعول له فردا غير معين ، وتسامحوا في جهالته .

قال الدردير : من سمع قائلا يقول : من يأتيني بضالتي المفقودة

---

(٤٤) فقه الامام جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٦ ، وأنظر شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام جـ٣ ص١٦٣ .

فله كذا من المال ، فآتاه بها رجل من غير تواطؤ معه ، استحق الجعل[٤٥].

والى هذا ذهب الشافعية ، فقد ذكر الفيروز آباذي ان الجعالة تصح مع جهالة العامل ، مستدلا بالآية الكريمة[٤٦] ، ومعللا لذلك بان الانسان قد يكون له عمل وهو يجهل الجهة التي تستطيع انجاز عمله ، فجاز له ان يتعهد بدفع مبلغ من المال لمن يحقق مطلبه ، من دون تعيين ، ونقل عن الامام الشافعي ما يشبه هذا الرأي ، حيث ذكر بأنه قال : لو قال شخص ، اي رجل حج عني اولا فله مائة دينار ، فنفذ رغبته اخر ، استحق المائة ، وقد خطأ الشيرازي المزني في قوله ، ان العامل في هذه الحالة ينبغي ان يستحق اجرة المثل ، لان العقد هنا بمثابة الاجارة ، وهي لا تصح من غير تعيين ، فقال : بأن العقد هنا عقد جعالة وليس اجارة ، والجعل جائز من غير تعيين العامل[٤٧].

وحكى أبن قدامة مثل هذا عن الحنابلة[٤٨].

وبهذا قالت الامامية[٤٩].

وهذه وجهة نظر الزيدية أيضا[٥٠].

في حين اتجه الاحناف اتجاها يغاير ما ذهب اليه غيرهم ، فقد رد السرخسي على الشافعي في قوله بصحة الجعل مع جهالة العامل ، فقال : ان القياس يأبى ذلك ، لان العقد مع المجهول لا ينعقد ، كما أن العقد لا يتم

---

(٤٥) الشرح الكبير جـ٤ ص٦٠ وأنظر التاج والاكليل جـ٥ ص٤٥٢ .

(٤٦) وهي قوله تعالى « ولمن جاء به حمل بعير » آية ٧٢ سورة يوسف

(٤٧) المهذب جـ١ ص٤١١ وانظر مغني المحتاج جـ٢ ص٤٢٩ .

(٤٨) المغني جـ٦ ص٩٥ ، الانصاف جـ٦ ص٣٨٩ ، وأنظر حاشية الشيخ محمد عبدالوهاب على المقنع جـ٢ ص٢٩٢ .

(٤٩) فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٥ وأنظر اللمعة جـ٤ ص٤٣٩ ، ٤٤٠ .

(٥٠) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ .

بدون قبول ، والقبول هنا غير متصور « ثم هذا تعليق استحقاق المال بالخطر وهو قمار »[٥١] وقد كان ذلك جائزا في شريعة من قبلنا[٥٢] • وقد اعتبر الحنفية مثل هذا العقد اجارة باطلة[٥٣] •

ان قياس الاحناف الجعالة في حالة جهل العامل على المقامر ، قياس مع الفارق ، لان المجعول له يستحق الاجرة لقاء ما يقدمه من جهد وعمل ، بخلاف المقامر ، فانه يحصل على الفائدة دون كد وعناء ، ولا حجة لهم مع دلالة الآية على صحة الجعالة ، فان شريعة من قبلنا تلزمنا اذا لم تنسخ ، ولم يقم دليل على نسخ الآية •

المحل وشروطه :

ان ما نعنيه بالمحل هنا ، هو المعقود عليه ويسمى الجعل ايضا ، وهو العمل الذي يستحق العامل بموجبه الاجر ، وقد اختلف الفقهاء في نوعية العمل الذي يصح التعاقد عليه عقد جعالة •

ذهب الجمهور الى القول : بان كل ما جاز أخذ العوض عليه في الاجارة من الاعمال ، جاز عقد الجعالة عليه ، وما لايجوز أخذ الاجرة عليه في الاجارة ، لايصح التعاقد ولا أخذ العوض عليه ، وذلك كالغناء والزمر وسائر المحرمات •

قال ابن قدامة : « ما جاز اخذ العوض عليه في الاجارة من الاعمال ، جاز أخذه عليه في الجعالة[٥٤] • وأما بالنسبة للقُرب فذكر الحنابلة ، ان القربة ان كان نفعها لا يتعدى فاعلها ، كالصلاة والصيام ، لا يجوز اخذ

(٥١،٥٢) المبسوط جـ١١ ص١٨ •
(٥٣) حاشية رد المحتار على الدر المختار جـ٤ ص٢٨١ •
(٥٤) المغني جـ٦ ص٩٦ •

الجعل عليها ، وان كان نفعها لا يختص بفاعلها ، كالاذان والاقامة والحج ، فلهم رأيان في المسألة ، احدهما الجواز ، قياسا على الرُقية ، حيث اجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجعل عليها ، وللحاجة لمثل هـــذه الامـــور •

والرأي الاخر ، المنع ، لما رواه عثمان بن ابي العاص فانه قال : « ان آخر ما عهد اليّ النبي صلى الله عليه وسلم أن اتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه اجرا »[55] •

وللمالكية اتجاهان في المسألة ، الاتجاه الاول ، ما جاء في المدونة مرويا عن الامام مالك ، ومفاده : ان كل ما يجوز فيه الجعالة تجوز فيه الاجارة ، اذا ضرب للاجارة اجل ، وان الكثير من السلع لا يصلح فيه الجعل وتصلح عليه الاجارة ، اما القليل منها ، فيجتمع فيه العقدان ، والسر في عدم صحة الجعالة على المال الكثير « لان السلع الكثيرة تشغل بائعها عن ان يشتري او يبيع او يعمل في غيرها ، فاذا كثرت السلع هكذا ، حتى تشغل الرجل ، لم تصلح الا باجارة معلومة »[56] والاتجاه الثاني ، ما ذكره الدردير وغيره ، ان كل ما جاز فيه عقد الاجارة ، جاز فيه الجعالة ، بلا عكس ، فعلى هذا الرأي تكون الجعالة اعم ، وقال الدردير : ان العقد على السلع الكثيرة ، ان كان العرف أو الشرط قد جرى بأن ما باعه او اشتراه العامل ، فله بحسابه من الاجر ، صح عقد الجعالة عليها ، والا فالاجارة « لان كثرة السلع بمنزلة

---

(٥٥) وقد استدل به ابن قدامة في باب الاجارة من المغني جـ٥ ص(٤١) واستدل ايضا بما رواه عبادة ابن الصامت قال : « علّمت ناسا من أهل الصفة القرآن والكتابة ، فأهدى اليّ رجل منهم قوسا ، قال قلت ، قوس وليست بمال ، قال قلت أتقلدها في سبيل الله فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم وقصصت عليه القصة ، قال : ان سرّك ان يقلدك الله قوسا من نار فأقبلها » •

(٥٦) المدونة جـ٤ ص٤٥٧ •

عقود متعددة يستحق الجعل في كل سلعة بانتهاء عملها ، ولم يذهب له عمل باطل »[٥٧] .

وقد اشترطوا في القول المشهور عنهم ان يحقق العمل المعقود عليه منفعة للجاعل ، فلم يجوزوا التعاقد على صعود الجبل او المشي مسافة دون ان يجني العاقد من جراء ذلك اي ثمرة ، كما لم يجوزوا اخذ الجعل على اخراج الجان من شخص ، ولا على ابطال سحر وما اشبه ذلك ، لعدم العلم بحقيقة هذه الامور[٥٨] .

وقد اجاز الشافعية في القول الاصح عندهم ان تعقد الجعالة على كل عمل مجهول او معلوم يقابل بأجرة ، وذلك كالخياطة والبناء ورد الضالة وما اشبه ذلك ، وسواء كان العمل مما يفرض على العامل القيام به ، ام لا ، ومثلوا له بما لو سجن شخص ظلما واراد ان يجعل مبلغا من المال لمن يسعى في خلاصه بجاهه او بغيره ، جاز ، مع ان هذه الاعمال تعتبر من فروض الكفايـة .

وذهبوا في الرأي الثاني الى المنع ، استغناء بالاجارة ، واشترطوا في العمل الذي يصح التعاقد عليه ، ان يكون فيه كلفة « لان ما لا كلفة فيه لا يقابل بعوض »[٥٩] . فعلى هذا من سمع نداء من آخر برد ضالتـه ، وكانت الضالة في يد السامع ، فردها ، فان كان في الرد كلفة ، اسـتحق

---

(٥٧) الشرح الكبير جـ٤ ص٦٣ ، ٦٤ وأنظر حاشية الدسوقي عـلى الشرح المذكور في الموضع السابق .

(٥٨) التاج والاكليل جـ٥ ص٤٥٥ وقد جاء فيه « من جعل لرجل جعلا على أن يرقى الى موضع من الجبل ، سماه له أنه لايجوز ، ولا يجوز الجعل الا فيما ينتفع به الجاعل .... لا يجوز الجعل على اخراج الجان من الرجل لانه لا يعرف حقيقته ولا يوقف عليه » . وأنظـر الدردير في المرجع والموضع السابقين .

(٥٩،٦٠) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣١ .

الجعل ، والا فلا ، ولو جعل رجل مبلغا من المال لمن اخبره بالأمر الفلاني مثلا ، فأخبره به آخر ، لم يستحق شيئا ، لأنه لا عمل فيه ، الا اذا تعب المخبر في تبليغ الخبر وكان صادقا في اخباره ، وللمستخبر غرض في المخبر به ، استحق المخبر الاجر[٦٠] .

وفي مذهب الامامية ما يؤيد صحة الجعالة على كل عمل مقصود ، من خياطة ثوب ورد آبق وضالة ، لا اثم في اتيانه[٦١] .

وهذه وجهة نظر الزيدية[٦٢] .

في حين اقتصر الاحناف الجعل على رد الآبق فقط ، أما من رد غيره ، فان كان قد رده من دون اذن مالكه ، فهو متبرع بعمله ، وان رده بطلب من رب المال فلا يخلو اما ان يكون العامل معلوما او مجهولا ، فان كان مجهولا ، فالاجارة باطلة ، وان كان معلوما ، فالاجارة فاسدة ، وفي هذه الحالة لا يستحق الراد اكثر من اجر مثله[٦٣] . معللين ذلك بقولهم : « وجوب الجعل لرد الآبق ، حكم ثبت نصا بخلاف القياس ، بقول الصحابة رضي الله عنهم ، فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجـــه »[٦٤] . وأضافوا بأن الضال ليس كالآبق ، اذ الأخير يتباعد عن سيده حتى يفوته ،

---

(٦١) فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٦ ، ٢٩٧ ، شرائع الاسلام جـ٣ ص١٦٣ اللمعة الدمشقية جـ٤ ص٤٣٩ .

(٦٢) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ وانظر روض النضير جـ٣ ص٥٦ .

(٦٣) الدر المختار جـ٤ ص٢٨٠ وقد جاء فيه مـــا نصه : « ولا شـــيء للملتقط لمال أو بهيمة أو ضال من الجعل أصلا الا بالشرط ، كمن رده فله كذا ، فله اجر مثله ... كاجارة فاسدة » وانظر حاشية رد المحتار في المرجع السابق ص٢٨١ وقـــد نقل عن الولواجية مـــا نصه : « ضاع له شيء فقال من دلني عليه فله كذا فالاجارة باطلة ، لان المستأجر له غير معلوم ، والدلالة ليست بعمل يستحق بـــه الاجر ، فلا يجب الاجر » . وانظر بدائع الصنائع جـ٨ ص٣٨٧٤ .

(٦٤،٦٥) المبسوط جـ١١ ص١٠ .

في حين ان الضال يقرب من صاحبه ، حتى يجده ، لهذا اخذنا فيه بالقياس[٦٥] .

والراجح والله اعلم ، هو رأي الجمهور قياسا على جعل الآبق ، بجامع الحاجة في كل .

نفي الجهالة عن المعقود عليه :

بعد ان عرضنا وجهة نظر الفقهاء في الاعمال التي يصح التعاقد عليها عقد جعالة ، نتبين الآن وجهة نظرهم بشأن العلم بتلك الاعمال او الجهل بها اثناء التعاقد .

جاء في المدونة ان الامام مالك اجاز عقد من قال : من أتى لي بضالتي ، ولم يعين لها مكانا[٦٦] ، معنى هذا ، انه لا يشترط العلم بالمجعول عليه .

وقال ابن قدامة : « ان الحاجة تدعو الى كون العمل مجهولا ، بأن لا يعلم موضع الضالة والآبق »[٦٧] .

وبهذا قال الشافعية ، فقد ذكر الشيرازي ان الجعالة تجوز على عمل مجهول ، للآية[٦٨] ، وللحاجة[٦٩] .

وهذا يتمشى مع مذهب الاحناف في الصورة التي اجازوا فيها الجعل ، لجهل موضع الآبق[٧٠] .

والى هذا ذهب الامامية[٧١] .

وحكى صاحب البحر الزخار مثل ذلك عن الزيدية[٧٢] .

---

(٦٦) جـ٤ ص٤٥٨ وأنظر حاشية الدسوقي جـ٤ ص٦٠ ، مواهب الجليل جـ٥ ص٤٥٥ .

(٦٧) المغني جـ٦ ص٩٤ وانظر الانصاف جـ٦ ص٣٩٠ .

(٦٨) وهي قوله تعالى : « ولمن جاء به حمل بعير » سورة يوسف آية ، ٧٢ .

(٦٩) المهذب جـ١ ص٤١١ وأنظر مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣٠ .

(٧٠) الدر المختار جـ٤ ص٢٨٧ وانظر بدائع الصنائع جـ٨ ص٣٨٧٢ .

(٧١) الشرائع جـ٣ ص١٦٣ وأنظر فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٥ .

(٧٢) جـ٤ ص٦٣ .

فعلى هذا يكون الاتفاق قد حصل بين الفقهاء على صحة الجعالة مع الجهل بالمعقود عليه ، للآية الكريمة وللضرورة ايضا ، لان العلم به قد يكون عسيرا في بعض الصور كرد ضال وآبق وما اشبههما ، اما لو امكن تعيينه ، فلا حاجة لاحتمال الجهالة ، كما لو تجاعلا على بناء دار او خياطة ثوب ، فمن السهل معرفة اوصافهما ، لان مثل هذه الامور يسهل ضبطها ، فيشترط العلم بتلك الاوصاف عند العقد(٧٣) .

أحكام الجعالة :

ان ما نعنيه بالحكم هنا هو الاثر الذي يترتب على انعقاد الجعالة ، والعقد اما ان يكون صحيحا او فاسدا ، فالصحيح هو ما توفرت فيه اركانه وشروطه الخاصة به ، والاثر الذي يترتب على انعقاد الجعالة صحيحة ، هو العوض الذي التزم به المالك امام المجعول له ، وقد يطلق عليه اسم الجعل أو الاجر ، وهو المقدار من المال ، الذي استحقه العامل لقاء ما قدمه من جهد وعمل ، وقد اشترط الفقهاء فيه شروطا معينة ، من اجل اثباته لمستحقه .

اولا ــ العلم به :

اتفق الفقهاء على ان الاجر في عقد الجعالة يجب ان يكون معلوما عند العقد ، لان الجهالة به تؤدي الى تنازع وتخاصم بين الاطراف المعنية ، وهذا ما لا يرتضيه الشارع .

قال ابن قدامة : ان الجهل بالاجر في الجعالة ، يفسد العقد ، ثم ذكر أوجه الفرق بينه وبين العمل ، حيث تغتفر الجهالة في الاخير ، بأن الحاجة

---

(٧٣) الخطيب الشربيني في مغني المحتاج ج٢ ص٤٣٠ .

تدعو الى كون العمل مجهولا وذلك للجهل بمكان الضالة والآبق ، ولاحاجة الى جهالة العوض ، كما ان العمل ليس بلازم ، اذ هو جائز في حق العامل ، لذا تغتفر فيه الجهالة ، اما العوض فانه يصبح لازما باتمام العمل ، فوجب كونه معلوما[٧٤] .

وكذا اشترطت المالكية لصحة الجعل معرفة العوض عند العقد[٧٥] .

وهذه وجهة نظر الشافعية ايضا ، لانه عقد جوز للحاجة ولا حاجة لجهالة العوض ، بخلاف العامل والمحل ، وكذا يفسد العقد عندهم ، لو جعل الاجر خمرا او عينا مغصوبة ، لنجاسة عين الاول ، ولعدم القدرة على تسليم الثاني[٧٦] .

وفي مذهب الامامية[٧٧] والزيدية[٧٨] ما يؤيد هذا ايضا .

أما الاحناف ، فهم كما ذكرنا قد اقتصروا الجعل على الآبق فقط ، وقد التزموا بما قدره الشارع من اجر[٧٩] .

هل تغتفر الجهالة اليسيرة في العوض ؟

ذكرنا في الفقرة السابقة اتفاق الفقهاء على فساد الجعالة عندما تنعقد على جعل مجهول ، الا ان فريقا منهم استثنى من ذلك الجهالة اليسيرة التي لا تمنع من تسليم العوض لصاحبه ، والتي لا يتوقع ان يحدث معها نزاع في المستقبل .

قال ابن قدامة : ويحتمل ان تغتفر الجهالة في العوض اذا كانت جهالة

---

(٧٤) المغني جـ٦ ص٩٤ ، وأنظر الانصاف جـ٦ ص٣٩٠ .
(٧٥) الشرح الكبير جـ٤ ص٦٠ وأنظر المدونة جـ٤ ص٤٥٨ .
(٧٦) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣١ ، المهذب جـ١ ص٤١١ .
(٧٧) فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٧ ، الشرائع جـ٣ ص١٦٣ .
(٧٨) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ .
(٧٩) البدائع جـ٨ ص٣٨٧٧ .

لا تمنع من التسليم ، وذلك كأن يقول : من رد ضالتي فله نصفها مثلا ، وقد نقل عن الأمام احمد انه قال : لو ان اميرا في الغزو قال ، من جاء بعشرة رؤوس من النّعم ، فله رأس" ، جاز ، وكذا يجوز لو جعل جعلا مجهولا لمن يدله على قلعة أو طريق سهل ، والجعل من مال الكفار ، يعينه العامل فيما بعد ، وأضاف ابن قدامة ، بأن مثل هذا يتخرج ههنا(٨٠) .

وفي مذهب الشافعية ما يؤيد هذا الرأي فقد ذكروا بأنه « لو وصف الجعل بما يفيد العلم استحقه العامل »(٨١) ، فعلى هذا لو قال رجل ، من ردّ ضالتي فله ربعها او ثلثها ، استحق العامل المشروط ، ان علم وصفه مسبقا(٨٢) .

والى هذا ذهب الامامية فقد قالوا : تصح الجعالة في قول القائل : من رد دابتي فله ثلثها مثلا ، وكذا تصح لو قال ، فأنا أرضيه ، وفعلا رضي العامل بما اعطاه المالك ، والا فالعقد فاسد(٨٣) .

في حين اعتبر المالكية الجهالة اليسيرة في العوض كالفاحشة ، جاء في المدونة ، لو قال رجل ، من جاءني بعبدي الآبق ، فله نصفه او ثلثه ، لايجوز ذلك عند مالك ، لجهالة الحالة التي سيكون عليها الآبق ، فلا تتحقق معرفة الجعل عند العامل وقت التعاقد ، وهذا لا يجوز(٨٤) .

والذي اراه ان الجهالة اذا كانت يسيرة في الجعل ، لاتمنع صحة العقد ، لان الغالب التسامح في مثلها ، لا سيما في عقد كالجعالة .

ثانيا ـ أن يكون على علم بالأذن :

من الشروط التي اشترطها الفقهاء لاستحقاق العامل للجعل ، ان يكون

---

(٨٠) المغني جـ٦ ص٩٤ وانظر الانصاف جـ٦ ص٣٩٠ ، ٣٩١ .
(٨١، ٨٢) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣١ .
(٨٣) فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٧ ، اللمعة جـ٤ ص ٤٤٠ ، ٤٤١ .
(٨٤) جـ٤ ص٤٥٨ .

المالك قد بذل الجعل فعلا(٨٥) ، وان يكون على علم بما قاله المالك سواء كان قد علم ذلك بنفسه او بالواسطة ، ولو عمل بدون اذن من الجاعل ، او كان الجاعل قد اطلق الاذن ، الا ان العامل قد قام برد الجعل من دون علم بالاذن ، فعمله في هذه الحالة يعتبر من قبيل التبرع ، لان الجعالة نوع من العمل يستحق صاحبها العوض اذا حصلت معاوضة ، فاذا انعدمت ، انعدم الاجر ، كالعمل في الاجارة .

قال الدردير : انما يستحق الجعل من سمع نداء الجاعل ، ولــو بالواسطة ان ثبت التزامه له(٨٦) .

وحكى الشربيني مثل هذا عن الشافعية ، حيث قال : لو ان رجلا قال، من رد ضالتي فله كذا ، فردها من لم يبلغه النداء ، او كان الجاعل قــد خصص الرد برجل معين ، فرده الرجل ، دون ان يعلم بأذن المالك له ، لم يستحق شيئا من الاجر ، ولو كان معروفا برد الضوال ، ودخلت الضالة في صمانه(٨٧) . وأضاف الماوردي هنا بأن الجاعل لو اشترط الجعل لمن سمعه ، فرد ضالته من علم نداءه ولم يسمعه ، لا يستحق شيئا وان عمل طامعا في الحصول على الاجر(٨٨) .

وبهذا قال الحنابلة في رأي لهم ، جاء في الانصاف « فمن فعله ـ اي العمل ـ بعد ان بلغه الجعل ، استحقه بلا نزاع »(٨٩) .

---

(٨٥) هذا في غير العبد الابق ، أما العبد الابق فقد حصل فيه خلاف بين الفقاء ، وقد أسدلنا الستار على الاباق ، لان البحث فيه الان ضرب من العبث .

(٨٦) الشرح الكبير جـ٤ ص٦٠ ، ٦١ وأنظر حاشية الدسوقي عــلى الشرح المذكور .

(٨٧) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣١ وأنظر المهذب جـ١ ص٤١١ .

(٨٨) نقلا عن الشربيني في المرجع والموضع السابقين .

(٨٩) جـ٦ ص٣٩٠ وأنظر المغني جـ٦ ص٩٦ .

والى هذا ذهب الزيدية[٩٠].

وهذه وجهة نظر الامامية، فيما لو حصل رد الجعل قبل ان ينفذ المالك الاجرة، لان الضال امانة في يد الملتقط، وعليه ان يردها لمالكها[٩١].

وذهب بعض متأخري الحنابلة الى القول: بأن العامل اذا كان من شأنه التكسب وعرف بالامتهان بمثل هذه الاعمال كالخياطة والدلالة وما شابه ذلك، فاذا أذن له الجاعل بالعمل دون ان يحدد له الجعل في العقد، وقام العامل بتنفيذ العمل اللازم، فللعامل اجرة المثل في هذه الحالة، لدلالة العرف على ذلك. وأضافوا، بأنه لو قام رجل بانقاذ مال الغير من الغـــرق أو التلف، فللمنقذ اجرة مثله، وان لم يحصل الاذن من رب المال[٩٢].

وفي مذهب الامامية ما يؤيـد استحقاق العامل للجعل المفروض من قبل المالك، اذا لم يقصد المجعول له التبرع بعمله، على أن يكون الرد قد حصل بعد تعهد رب المال، وان لم يبلغه نبأ الالتزام، لانه مع عـدم التبرع، مع حصول الاذن من الجاعل، يكون العمل محترما[٩٣].

والذي اميل اليه هو الرأي الاخير للحنابلة، قياسا على الآبق، فانه لو رده رجل من دون ان يطلق السيد الاذن، استحق الجعل، الا ان الجعل في الابـاق معروف ومحدد[٩٤]، وهنا غير معروف، فالمخلص في هـذه الحالة ان نفرض للعامل اجرة المثل سواء كان قد اذن له الجاعل، غير انه

(٩٠) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣.

(٩١) فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٦ وأنظر اللمعة جـ٤ ص٤٤٥.

(٩٢) انظر حاشية الشيخ محمد عبدالوهاب على المقنع جـ٢ ص٢٩٣، ٢٩٤ والانصاف جـ٦ ص٣٩٤.

(٩٣) العاملي في المرجع السابق ص٤٤٦ وأنظر فقه الصادق في الموضـع نفسه.

(٩٤) أنظر المغني جـ٦ ص٩٧، ٩٨.

لم يحدد له الجعل كما في الحالة الاولى ، او عمل من دون اذن كما في الحالة الثانية ، لاننا بهذه الحالة نكون قد اعطينا العامل حقه دون ان نذهب جهده هدرا ، وفي هذا ايضا طريق صيانة الضوال من الضياع • والله اعلم •

ثالثا ـ اتمامه العمل :

لما كان مقصود الجاعل من ابرامه العقد هو انجاز ما يروم انجازه من العمل ، وهدف العامل هو الحصول على الاجر ، لذا نرى الفقهاء رحمهم الله قد وضعوا الشروط اللازمة لحماية حق المتجاعلين دون الاضرار بحق احدهما ، فقد اشترطوا لاستحقاق العامل الجعل اتمام العمل وتسليمه لرب المال ، فلو هلك قبل تسليمه للمالك ، كأن يكون ثوبا فاحترق او ضالة فماتت فلا شيء للمجعول له لعدم ايفائه بالشرط وهذا محل وفاق بين جميع الفقهاء[٩٥] •

أما لو أتم المجعول له جزءا من العمل ، فلا يخلو عندئذ ، اما ان يكون الجعل مفروضا لشيئين يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر ، أم لا ، فان امكن الفصل بين العمل ، كأن يكون رد ضالتين وخياطة ثوبين او بناء دارين ، ففي هذه الحالة يأخذ العامل أجره بنسبة ما أنجزه من عمل ، ففيما ضربناه من الامثلة ، ان أتم نصف العمل ، استحق نصف المفروض من المال ، وهذا هو رأي الشافعية ، قال الشيرازي : لو فقد رجل ضالتين فقال من ردهما فله دينار ، فرد احدهما رجل ، استحق الراد نصف المفروض ، لعمله نصف المطلوب[٩٦] •

---

(٩٥) المغني جـ٦ ص٩٦ ، نهاية المحتاج جـ٥ ص٤٧٥ ، الشرح الكبير جـ٤ ص٦١ ، اللمعة الدمشقية جـ٤ ص٤٤٥ ، البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ •

(٩٦) المهذب جـ١ ص٤١٢ ، وانظر مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣٢ •

ونقل ابن قدامة مثل هذا عن الحنابلة[٩٧] .

وبهذا قال المالكية في احد الرأيين عنهم ، جاء في المدونة ، لو ان رجلا جعل عشرة دنانير على رد آبقين له ، فان اتي المجعول له بهما ، فله الاجر كاملا ، وان رد احدهما فله النصف[٩٨] .

وفي مذهب الامامية[٩٩] والزيدية[١٠٠] ما يؤيد ذلك ايضا .

وقال المالكية في رأيهم الثاني ، ان المجعول له يستحق اجرة المثل ، لفساد الجعل في هذه الحالة[١٠١] .

وتقسيط الجعل على العمل ان أمكن افضل من القول بفساد العقد ، لذا اري ان يكون نصيب العامل من العوض ، بنسبة ما انجزه من عمل .

أما لو كان العمل متكاملا بحيث لا يمكن فصل بعضه عن بعض ، كأن يكون ثوبا واحدا او بناء جدار او تعليم صبي الكتابة او ما اشبه ذلك ، فالقول عند الشافعية ، ان العامل يستحق من الجعل بقدر ما أتمه من عمل ، بشرط ان يتم تسليمه للمالك .

قال الرملي : لو خاط المجعول له نصف الثوب او بنى قسما من الحائط ، او مات الغلام في اثناء التعليم ، استحق اجرة ما عمل ، اي بقسطه من المسمى ، لوقوع العمل مسلّما ، بخلاف ما لو كان الجعل على حمل

---

(٩٧) المغني جـ٦ ص٩٦ .

(٩٨) جـ٤ص ٤٥٩ .

(٩٩) الشرائع جـ٣ ص١٦٥ .

(١٠٠) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ .

(١٠١) المدونة جـ٤ ص٤٥٩ وقد جاء فيها ما نصه : « وقال عبدالرحمن ابن القاسم في الذي يجعل لرجل على عبدين ابقاله ، ان هو أتي بهما فله عشرة الدنانير ، فأتى الذي جعل ذلك له بواحد ولم يأت بالاخر ، قال الجعل فاسد ، وينظر الى عمل مثله على قدر عنائه وطلبه ، فيكون ذلك له في الذي اتى به ولا يكون له نصف العشرة » .

جرة فانكسرت بانزلاق العامل ، فلا شيء له « والفرق ان الخياطة تظهر على الثوب فوقع العمل مسلما لظهور أثره على المحل ، والحمل لا يظهر اثره على الجرة »[١٠٢] ومثله ايضا ما لو كان الجعل على نقل حمولة فسلب الحمل او غرق ، لم يجب القسط ، لعدم تسليمه للمالك ولعدم ظهور أثره على المحل ، بخلاف ما لو انكسرت واسطة النقل مع سلامة المحمول ، فان القسط يجب ، سواء كان ذلك بحضور رب المال او بغيابه[١٠٣] .

وقال المالكية : ان كان الجزء الذي انجزه العامل يحصل الانتفاع به ، بان يمكن اتمامه عن طريق الاجارة او الجعالة ، فللمجعول له من الاجر بنسبة ما يأخذه العامل الثاني على عمله ، سواء كان قد عمل بقدر عمل الاول ، او اقل او اكثر « ولو كان هذا الاجر أكثر من الاول ، لان الجاعل قد انتفع بما عمله له العامل الاول »[١٠٤] .

فعلى هذا لو فرض ان رب مال قد تعهد بخمسة دنانير على حمل خشبة الى مكان معين ، فحملها رجل ثم تركها في الطريق ، فأعطى صاحبها عشرة أخرى لمن يقوم بايصالها ، فاذا كان الاول قد بلغ بها نصف المسافة ، فله عشرة ايضا ، معللين ذلك بقولهم : كان الواجب على العامل الاول ان يتم النصف الاخير ، فناب عمل الثاني منابه ، فاستحق الاول بقدر ما اخذه الثاني ، لان الاخير لما استؤجر من نصف الطريق ، علم ان اجرة الطريق يوم استؤجر العامل الاول ، كانت تقدر بعشرين ، واجابوا عما لو قيل بأن المجعول له قد رضي بحمل الخشبة جميع المسافة بخمسة دنانير ، فينبغي ان يأخذ نصف المتفق عليه ، والمغابنة جائزة في الجعل كالبيع ، قالوا : « لما

(١٠٢،١٠٣) نهاية المحتاج جـ٥ ص٤٧٦ وأنظر حاشية الشبراملسي على الشرح المذكور في الموضع نفسه .

(١٠٤) الشرح الكبير جـ٤ ص٦١ .

كان عقد الجعل منحلا من جانب العامل بعد العمل ، فلما ترك بعد حمله نصف المسافة صار تركه للاتمام إبطالاً للعقد من اصله ، وصار الثاني كاشفا لما يستحقه الاول »[١٠٥] .

وأضافوا ، بأن العامل يستحق الجعل وان استحق الضال بسبب ما ، ولو لم يقبضه المالك ، لانه قد ورّط المجعول له في العمل ، ولولا استحقاقه، لاخذه وسلمه له ، فالتقصير كان من جانبه ، وفي هذه الحالة لا يرجع الجاعل على صاحب الجعل الاصلي بما دفعه من مال للعامل[١٠٦] .

والذي يظهر من أقوال الحنابلة ان العامل في هذه الحالة لا يستحق شيئا ، فقد ذكر ابن قدامة ان العامل اذا فسخ قبل اتمامه العمل ، فلا شيء له « لانه اسقط حق نفسه ، حيث لم يأت بما شرط عليه العوض »[١٠٧]، فمثله كمثل عامل المضاربة اذا فسخ العقد قبل ظهور الربح .

والى هذا ذهب الامامية ، قال العاملي : « ولا يستحق ـ العامل ـ شيئاً لما حصل منه من العمل قبل تمامه مطلقا »[١٠٨] .

وفي مذهب الزيدية ما يؤيد ذلك ايضا[١٠٩] .

نستخلص مما تقدم أن هناك ثلاثة اراء بالنسبة لما يستحقه المجعول له من الجعل فيما لو قام بقسط من العمل ، الذي لا يمكن فصل بعضه عن بعض ، يرى اصحاب الاتجاه الاول ، انه يستحق من العوض بقدر ما انجزه من عمل ، في حين يرى غيرهم انه يأخذ بنسبة ما يأخذه العامل الثاني الذي

---

(١٠٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ٤ ص٦٢ .
(١٠٦) الشرح الكبير جـ٤ ص٦٢ .
(١٠٧) المغني جـ٦ ص٩٤ ، المقنع جـ٢ ص٢٩٢ .
(١٠٨) اللمعة جـ٤ ص٤٤٣ وأنظر فقه جعفر الصادق جـ٤ ص٢٩٤ .
(١٠٩) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ وقد جاء فيه ما نصه : « وانما يستحق الجعل بعد تمام العمل ».

أتم العمل ، أما الفريق الثالث فيحرمه من العوض ، لعدم اتمامه الغرض المطلوب •

ان القول بحرمان العامل من الأجر ، فيه اهدار لحقه وتضييع لجهده، وقياس الجعالة على المضاربة قياس مع الفارق ، لأن عمل المضارب هناك لا يظهر أثره الا بعد ظهور الربح ، كما أنه لايأخذ نصيبه الا من الربح ، ومعرفته تتوقف على إنضاض المال، ففي هذه الحالة يتعذر تقييم عمل العامل، اما هنا فالعامل يستحق الأجر نتيجة ما قام به من عمل ، سواء قلّ او كثر ، ومن الممكن تقييم عمله ، واعطاؤه ما يستحقه ، قياسا على الاجارة • كما أنه لا علاقة بين عمل العامل الاول والثاني كي نقيس الاجرة على عمل الثاني لأن الاول قد التزم الجعل بمحض اختياره ، وهو يقدر مصلحته ، فالذي أراه والله أعلم ، أن نصيبه من الاجر ينبغي أن يكون بنسبة ما انجزه من عمل •

ما الحكم لو تعدد العامل ؟

يصح في عقد الجعالة أن يعمم المالك فيها الصيغة دون أن يقصد بندائه شخصا معينا ، كأن يقول من رد ضالتي فله كذا ، ويجوز أن تعقد مع جهة معينة يختارها الجاعل لانجاز عمله ، فان عقدت مع شخص معين ، اختص المعين بجميع الاجر ، فلو شاركه اجنبي في العمل ، فالقول عند الشافعية ، ان كان قصد الغير إعانة الاول بعوض أو بغير عوض ، فللمعين كل الجعل ، لأن رد الاجنبي بقصد الاعانة للعامل ، هو واقع عن العامل ، ومقصود المالك هو رد ضالته بأي وجه امكن ، فلا يحمل لفظه على قصر العمل بالمعين فقط ، أما لو قصد المشارك العمل لنفسه أو للمالك أو مطلقا ، فللعامل المعين قسطه من الجعل وهو النصف ، بناء على قسمة العوض على عدد الرؤوس ، ولو كان قصد المشارك العمل لنفسه وللعامل ، أو للعامل والملتزم ، أو

للجميع ، فللمجعول له في الحالتين الأوليتين ، ثلاثـة أرباع الجعل ، وفي الثالثة ثلثاه ، لأن ما يخص العامل في مقابلة عمله النصف ، والنصف الآخر يكون بينه وبين المعاون له في الحالة الاولى والثانية، ولما كان المعاون لايستحق شيئا ، فان سهمه هدر ، وفي الحالة الاخيرة يستحق المجعول له النصف في مقابل عمله ، ويأخذ الثلث من نصيب المعاون ، لأن حصته توزع على ثلاثة رؤوس ، فتصبح حصة العامل الأصلي ثلثي الجعـل ، وفي كل الاحـوال لا يستحق المشارك شيئا من الجعل ، لعدم التزام المالك له بشيء ، ولو التزم له العامل ، للزمه ذلك ، أما لو كانت الصيغة عامة ، فالأمر عند الشافعية أيضا ، أن يشترك بالأجر كل من ساهم بالعمل ، لحصول الرد من الجميع ، وكذا يكون الاشتراك على عدد الرؤوس ، سواء حصل تفاوت في العمل ، أم لا ، لعدم ضبطه في الغالب ، وهذا بخلاف ما لو قال رجل : من دخل داري فله درهم ، فكل من دخل يستحق درهماً ، لأن كل واحد قد دخل دخولاً كاملاً ، وليس المراد واحداً بعينه، أما لو قال: من حج عني فله مائة دينار مثلاً ، فحج عنه اثنان معا ، لم يستحقا شيئا ، لأن أحدهما ليس أولى من الآخر ، كالوليين في عقد النكاح ، أما لو سبق أحدهما الآخر ، فالسابق يستحق الجعل[110] .

وحكى ابن قدامة عن الحنابلة مثل ما ذكر الشافعية بالنسبة لاختصاص العامل المعين بالجعل ، فان عمل معه آخر بقصد الاعانة ، فلا ينقص من أجر المجعول له شيئا ، وان قصد العوض ، استحق العامل الحقيقي بقدر ما عمله، وذهب عمل المشارك هدراً ، وأضاف بأنه لو عين المالك اكثر من واحد ، فان جعل لهم أجراً واحداً ، اقتسموه فيما بينهم بالتساوي ، كالأجر في الاجارة ،

---

(١١٠) نهاية المحتاج جـ٥ ص٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ وأنظر حاشية الشبراملسي على الشرح المذكور في الموضع نفسه ، مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣١ ، ٤٣٢ ، المهذب جـ١ ص٤١١ .

أما لو جعل لكل واحد منهم مبلغا خاصا به ، كان يتعهد لعامل بدينار ولصاحبه بدينارين ، وللآخر بثلاثة مثلاً ، فان اشترك الثلاثة في رده ، فلكل واحد منهم ثلث ما جعل له ، لأتيانه بثلث العمل ، أما لو سمى لرجل ديناراً ولاثنين آخرين عوضا مجهولاً ، فاشترك الثلاثة في العمل، فلصاحب الدينار ثلثه ، وللآخرين أجر عملهما[111] .

وقال المالكية : لو أن صاحب جعل التزم لعامل بدينار على أن يأتيه بضالته ، ولآخر بنصف دينار على أن يأتيه بالضالة نفسها ، فأتيا بها معا ، فالمشهور عندهم ، أن الاثنين يشتركان في الدينار فقط ، اذ هو غاية ما التزم به المالك ، على أن يتم توزيعه بينهما بنسبة ما سماه الجاعل لكل واحد ، بمجموع التسميتين ، فللأول ثلثا المبلغ وللثاني ثلثه ، لأن نسبة النصف الى الدينار والنصف ، الثلث ، ونسبة الدينار الثلثان . وقال بعض ائمتهم أن لكل واحد منهما نصف ما جعل له[112] .

وفي مذهب الامامية ما يؤيد عدم استحقاق المشارك للعامل المنوط به العمل شيئا من الجعل ، فان قصد المشارك مجرد الاعانة ، استحق المجعول له جميع العوض ، لأن الفعل قد وقع بأجمعه له ، وان لم يكن قصده التبرع ، بأن أطلق أو قصد العمل لنفسه أو التبرع على المالك ، فللعامل نصف الأجر ، لأن العمل قد أنجز بفعلين ، فعل العامل وفعل المشارك له ، ولهم رأي آخر ذكروا فيه ، أن قسمة الجعل تكون على عمل الاثنين ، فيأخذ بموجب ذلك العامل المعين حصته بنسبة ما أنجزه من عمل ، سواء قصر عن النصف أو زاد ، وهذا هو الرأي الأقوى عندهم كما ذكر العاملي[113] .

---

(١١١) المغني جـ٦ ص٩٥ .

(١١٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ٤ ص٦٥ وأنظر المدونة جـ٤ ص٤٥٩ .

(١١٣) اللمعة الدمشقية جـ٤ ص٤٤٢ .

وذكر صاحب البحر الزخار عن الزيدية ما يؤيد اختصاص المجعول له بالأجر وعدم اعطاء المشارك شيئا منه ، فان قصد بمشاركته المساهمة ، استحق المعين بقدر عمله ، ولا شيء للمشارك ، وأردف قائلاً : بان الجاعل لو شرط عوضين مختلفين لعاملين ، بأن تعهد لأحدهما بدينار وللآخر بثوب مثلاً ، فقاما بالعمل سوية ، فللأول نصف الدينار وللثاني اجرة المثل ، لجهالة الثوب[114] .

يتضح مما سبق أن الاتفاق قد حصل بين الفقهاء على اختصاص المجعول له بالجعل ، وأن المعاون له ، لا يستحق منه شيئا ، لعدم التزام المالك له بشيء ، وقد ذهب جمهورهم الى القول : بأن العمل لو تم من قبل اثنين فاكثر ، ولم يكن المالك قد خص واحداً بعينه ، فالأجر يكون بينهم على عدد أفرادهم ، باستثناء الامامية في رأي لهم ، أفادوا فيه ، أن الأجر يوزع على مقدار ما أنجزه الواحد منهم من عمل .

وما قاله الجمهور هو المختار ، لعسر معرفة عمل كل واحد على حدة، لاسيما اذا كان الجعل رد ضالة وما اشبه ذلك .

ما الحكم لو أوقع المالك صيغتين مختلفتين ؟

ذكرنا فيما سبق أن الجاعل قد يلتزم بمبلغ معين لجهة معينة ، دون أن يصدر منه تعهد يغاير تعهده الاول ، ففي هذه الحالة ، يلزمه أن يدفع للمجعول له ما التزم به عند التنفيذ ، أما لو أوقع المالك صيغتين مختلفتين ، كأن يقول : من خاط لي ثوبي فله دينار ، ثم قال ، فله نصف دينار مثلاً ، فالحكم عند الشافعية حينئذ ، ان كان المالك قد أطلق نداءه الأخير بعد فراغ العامل من العمل ، فلا تأثير له على التزامه الاول ، أما لو أطلقه بعد شروع

(١١٤) جـ٤ ص٦٣ .

العامل وقبل التمام » ، فما يستحقه العامل هو أجرة المثل « لأن النداء الاخير فسخ للاول ، والفسخ في اثناء العمل يقتضي الرجوع الى أجرة المثل »[115] ولو أن التعهد الاخير صدر قبل شروع العامل في العمل ، فان علم به ، استحق ما اشترطه الجاعل أخيراً ، وان لم يعلم به والمجعول له معينا ، أو أن المالك لم يعلن التزامه الثاني ، والعامل غير معين ، فالراجح كما ذكر الرملي، أن يأخذ العامل أجرة المثل ، ونقل عن الماوردي والروياني ، أنه يستحق الجعل الاول ، فعلى الرأي الراجح ، لو عمل من سمع النداء الاول خاصة ، استحق نصف أجرة المثل ، ومن سمع النداء الثاني ، يستحق نصف المسمى الثاني ، وعلى قول الماوردي يأخذ العامل الذي عمل بموجب النداء الاول نصف الجعل الاول ، وللثاني نصف الثاني[116] .

وقال الامامية : ان الجاعل اذا اوقع صيغتين مختلفتين في مقدار العوض، عمل بالأخيرة منهما عند سماع العامل لهما ، لأن الجعالة من العقود الجائزة ، والتعهد الثاني معناه رجوع عن الاول، أما لو سمع احدى الصيغتين، فالمعتبر ما سمع ، سواء كانت الاولى أو الاخيرة ، ولو كان سماعه للثانية بعد شروعه في العمل ، فله من الاولى بنسبة ما عمل الى الجميع ، ومن الثانية بنسبة الباقي »[117] .

وفي مذهب الزيدية ما يؤيد ادخال الزيادة أو النقصان في الجعل ، واعتبروا الصيغة الاخيرة هي المرجع في ذلك[118] .

ما الحكم لو فسد العقد ؟

ذكرنا فيما مضى حكم الجعل عندما ينعقد صحيحا ، وان العامل يأخذ

(١١٥،١١٦) نهاية المحتاج جـ٥ ص٤٧٥ . حاشية الرشيدي على الشرح المذكور في الموضع نفسه ، مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣٤ ، المهذب جـ١ ص٤١٢ .

(١١٧) اللمعة الدمشقية جـ٤ ص٤٤٤ ، ٤٤٥ .

(١١٨) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ .

فيه أجره كاملاً ، أما لو فسد العقد ، فان نصيب العامل من الجعل يختلف عن نصيبه في حالة صحة العقد .

أسباب الفساد :

ان اسباب فساد العقد ترجع الى اختلال شرط مما اشترطه الفقهاء ، سواء كان الخلل متأتيا عن تخلف شرط من شروط العاقد أو المعقود عليه أو العوض ، وقد تبين لنا من خلال البحث اختلاف وجهة نظر الفقهاء بالنسبة للشروط التي ذكروها ، فالشرط قد يكون صحيحا عند فقيه ، غير صحيح عند آخر ، فمن قضى بصحة الشرط ، صحح العقد معه ، ومن حكم بفساده ، أفسد العقد معه ، وهذا ما يعنيه الفقهاء بقولهم : هذا العقد صحيح أو فاسد .

المجعول له يصبح أجيراً :

لقد اتفقت كلمة الفقهاء على القول : بأن العامل في الجعالة الفاسدة يكون أجيراً ، فلا يسلم له الجعل الذي التزمه المالك .

جاء في المدونة ، لو قال رجل لآخر : ان جئتني بضالتي فلك ثلثها ، فعمل على هذا ، ثم علم بعدم جواز ذلك ، وكان قد رد الضالة لصاحبها ، فله اجارة مثله[119] .

وبهذا قالت الشافعية ، فقد ذكر الرملي ، أن ما يستحقه العامل في حالة فساد الجعل ، لجهالة العوض أو نجاسة عينه أو عدم القدرة على تسليمه هو أجرة مثله ، كالاجارة الفاسدة[120] .

والى هذا ذهب الحنابلة ، قال ابن قدامة : لو شرط المالك عوضا محرماً أو مجهولاً ، ثم عمل المجعول له على هذا ، فله أجر المثل « لأنه

(119) جـ٤ ص٤٥٩ .
(120) نهاية المحتاج جـ٥ ص٤٧٠ .

عمل عملاً بعوض لم يسلم له ، فاستحق أجره كما في الاجارة »[١٢١] .

وحكى العاملي مثل ذلك عن الامامية ، فقال : اذا لم يذكر الجاعل جنس العوض وقدره ، أو لم يعينه ، ثم انجز العامل العمل ، فله أجرة المثل[١٢٢] .

وفي مذهب الزيدية ما يؤيد ذلك أيضا ، جاء في البحر الزخار ، اذا فرض الجاعل للعامل عوضا مجهولاً كثوب أو بساط، فله أجرة المثل[١٢٣].

انتهاء الجعالة : نوعان من الاسباب :

أولا ـ الاسباب القهرية :

مما لا خلاف فيه بين الفقهاء أن الجعالة من العقود الجائزة ، وأن هناك نوعين من الأسباب لابطالها ، أحدهما قهرية لا دخل للعاقدين فيها ، كموت أحدهما أو جنونه أو اغمائه ، فاذا اعترى أحد طرفيها سبب من هذه الاسباب انفسخ العقد ، وهذا هو شأن العقود الجائزة . فان توفي المالك بعد شروع العامل في العمل ، وقام برده لورثته فيما بعد ، وجب على الورثة أن يدفعوا له قسط المسمى لقاء ما عمله في حياة مورثهم ، أما عمله بعد موت الجاعل ، فلا يستحق عليه شيئا ، لأن المال قد انتقل الى الورثة ، وهم لم يلتزموا له بشيء ، والظاهر أنه لا فرق بين علمه بموت العاقد أو عدم العلم به[١٢٤].

ولو توفي العامل ، وكان العمل منوطا به ، فأتمه وارثه من بعده ، استحق الوارث قسط ما عمله مورثه في حال حياته ، وان لم يكن العمل منوطا بشخص معين ، فقام العامل المجهول بالعمل ، ثم توفي قبل اتمام العمل،

---

(١٢١) المغني جـ٦ ص٩٦ .
(١٢٢) اللمعة جـ٤ ص٤٤٠ .
(١٢٣) انظر جـ٤ ص٦٣ .

فأتمه وارثه من بعده ، فالذي يظهر أنه يستحق جميع الأجر ، كما لو قام بالعمل اثنان[125] .

ثانيا ـ الاسباب الارادية :

بعد ان بينا الأسباب التي تبطل عقد الجعالة دون أن يكون للعاقد أي اختيار فيها ، وانما كانت أموراً تقديرية من لدن قوي عزيز ، نوضح الآن الأسباب التي تبطلها باختيار طرفيها أو أحدهما .

الفسـخ :

لما كانت الجعالة من العقود الجائزة ، فللعاقد حق فسخها قبل تمـام العمل ، لأنه لا أثر للفسخ بعده ، لاستقرار الجعل ولزومه بذمة الجاعل ، فان فسخها العامل ، فالقول عند الحنابلة ، لا شيء له من الأجر ، ولو جـاء فسخه بعد شروعه في العمل « لأنه فوت على نفسه ، حيث لم يأت بما شرط عليه كعامل المساقاة »[126] . وان كان الفسخ من المالك ، فان جاء قبـل شروع المجعول له في العمل ، لم يلزمه شيء ، وان جاء بعـد الشروع ، فللعامل اجر مثل عمله ، لأنه قد عمل بعوض فلم يسلم له ، لذا استحق أجرة عمله ، وما قام به من عمل بعد الفسخ ، لا شيء له في مقابله « لأنه عمل غير مأذون فيه »[127] .

وكذا يرى الشافعية جواز الفسخ من الجانبين ، أما من جهة المالك فلأنها تعليق استحقاق بشرط ، كالوصية ، ومن جهة العامل ، فلأن العمل فيها مجهول ، وما كان كذلك ، لا يتصف باللزوم ، كالقراض ، فان وقع

---

(١٢٤) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج جـ٥ ص٤٧٤ .
(١٢٥) مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣٣ .
(١٢٦، ١٢٧) كشاف القاع عن متن الاقناع جـ٤ ص٢٠٦ .

الفسخ قبل الشروع في العمل ، أو فسخ العامل بعد الشروع فيها ، فلا يستحق شيئا ، لأنه لم يعمل شيئا في الحالة الاولى ، ولعدم اتمامه العمل في الحالة الثانية ، فقد فوّت الفائدة على نفسه باختياره ، كما أن مقصود الجاعل لم يتحقق ، سواء وقع ما عمله مسلماً لصاحبه بعد ظهور أثره على المحل ، أم لا، واستثنى الشافعية من ذلك ما اذا كان فسخ العامل بسبب زيادة الجاعل للعمل ، فله أجرة المثل في هذه الحالة ، لأن الجاعل هو الذي الجأه لذلك[128] .

وان فسخ المالك بعد شروع المجعول له في العمل ، فالأصح عندهم أن له أجرة المثل « لأن جواز العقد يقتضي التسليط على رفعه واذا ارتفع لم يجب المسمى كسائر الفسوخ »[129] . وبما ان عمل العامل قد وقع محترماً ، فلا يذهب هدراً بفسخ غيره ، فاستحق بدل الجعل ، وهو اجرة المثل ، كالاجارة اذا فسخت بعيب . والرأي الآخر عندهم ، لا شيء للعامل فيه ، كما لو فسخ العقد بنفسه ، ولم يفرقوا في الحكم بين أن يكون العمل الذي صادفه فسخ المالك ، لا يحصل به مقصود أصلاً كرد الضالة الى بعض الطريق ، أو يحصل به بعض المقصود ، كما لو قال رجل لآخر : ان علّمت ابني القرآن فلك كذا ، ثم منعه من تعليمه ، وانما استحق العامل هنا اجرة المثل ، بينما يأخذ القسط من المسمى عند موت المالك اثناء العمل ، لأن الجاعل باقدامه على الفسخ قد أسقط حكم المسمى ، بخلافه هناك ، ومن هنا كان الفرق[130] .

وفي مذهب الامامية ما يؤيد جواز فسخ الجعل من قبل العاقدين ، وبخصوص القدر الذي يستحقه العامل عند فسخ المالك ، عندهم رأيان ،

(١٢٨، ١٢٩) نهاية المحتاج ج٥ ص٤٧٤ .
(١٣٠) الرملي في المرجع السابق ص٤٧٥ .

الأقوى منهما ، أنه يثبت للعامل بنسبة ما سبق من العمل الى المسمى ، وقيل له أجرة مثله[١٣١] .

وكذا ذهبت الزيدية الى القول : بعدم استحقاق العامل شيئا من الأجر عند فسخ العقد قبل العمل ، ولو كان الفسخ بعده ، تلزم ، لحصول مقابلها[١٣٢] .

أما المالكية فقد وافقوا الجمهور في صحة فسخ الجعالة من قبل طرفيها قبل الشروع في العمل ، أما بعد الشروع ، فقد أجازوا ذلك للعامل ، ولا شيء له في هذه الحالة ، أما الجاعل فهي لازمة في حقه[١٣٣] .

وما ذهب اليه الجمهور هو المختار ، لأن القول بجواز العقد ، يعني جواز فسخه من قبل الطرفين ، والا كان من العقود اللازمة ، وهذا ما لا يقول به المالكية .

احكام خاصة تعقب انتهاء الجعالة :

قد يعقب انتهاء عقد الجعالة تخاصم وتنازع بين المتعاقدين أحياناً ، بسبب اختلافهما في بعض القضايا ، كأن ينكر المالك التزامه للمجعول له بالعوض أو ينكر قيامه بالعمل ، أو يختلفا في مقدار الجعل ، أو ما شابه ذلك من القضايا التي قد تحدث عقب انتهاء كل عقد من عقود المعاوضة ، والتي قد رتب الفقهاء رحمهم الله لها أحكاماً خاصة بها .

---

(١٣١) اللمعة جـ٤ ص٤٤٣ .

(١٣٢) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ .

(١٣٣) التاج والاكليل جـ٥ ص٤٥٥ وقد نقل عن ابن يونس ما نصه : « للجاعل أن يفسخ الجعالة اذا لم يشرع المجعول له في العمل ، وأما بعد الشروع فليس له ذلك ، وأما العامل فقد قال مالك له أن يدع الجعالة متى شاء ولا شيء له » . وأنظر الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه جـ٤ ص٦٥ .

ما الحكم لو أنكر المالك شرط الجعل ؟

اذا ادعى عامل على رب جعل تعهده بمبلغ من المال ، لقاء رده الجعل ، فانكر المالك ذلك ، فالأمر عند الحنابلة ، هو تصديق الجاعل في قوله ، لأن الأصل عدم الشرط[١٣٤] .

وهذا على ما يبدو رأي المالكية أيضا ، قياسا على قولهم ، بتصديق المالك عندما ينكر سماع العامل لندائه[١٣٥] .

وبهذا قالت الزيدية[١٣٦] .

واشترطت الشافعية لتصديقه اليمين ، قال الرملي : ويصدق الجاعل بيمينه اذا انكر شرط الجعل للغير[١٣٧] .

وهذه وجهة نظر الامامية[١٣٨] .

والذي أراه أن العامل ان كانت له بينة تثبت دعواه ، فالقول قوله ، لأن البينة لمن ادعى ، وعند فقدان البينة ، يتوجه اليمين الى الجاعل ، لأنه منكر .

اختلافهما على مقدار العوض :

اذا أتم المجعول له العمل وطالب المالك بالعوض ، فاختلفا في مقداره ، كأن يدعي العامل عشرة دنانير والمالك خمسة مثلاً ، فقول من يُسمع في

---

(١٣٤) المقنع جـ٢ ص٢٩٢ .
(١٣٥) حاشية الدسوقي جـ٤ ص٦٤ .
(١٣٦) البحر الزخار جـ٤ ص٦٣ وقد جاء فيه ما نصه : « والقول للمالك في عدم شرط الجعل » .
(١٣٧) نهاية المحتاج جـ٥ ص٤٧٦ .
(١٣٨) اللمعة جـ٤ ص٤٥١ وقد نص العاملي على ذلك بقوله : « ولو اختلفا » في أصل الجعالة ، بأن أدعى العامل الجعل وانكره المالك وأدعى التبرع ، حلف المالك ، لاصالة عدم الجعل » .

هـذه الحالة ؟

القول عند الشافعية ، هو ان يتحالف المتعاقدان ، فاذا حلفا ، استحق العامل أجرة المثل كما في المضاربة والاجارة ، على أن يكون الاختلاف هذا قد وقع بعد انتهاء العمل وتسليمه ، أو قبل الفراغ منه وكان قد وجب للعامل قسط ما عمله ، وذلك بأن يكون الفسخ قد جاء من قبل المالك ، أو بعد تلف الجعل ، الا أنه قد سلم لصاحبه[139] .

والى هذا ذهب ابن الحاجب من المالكية ، فقد نقل عنه المواق ما مفاده : أن المتجاعلين اذا تنازعا في قدر الجعل ، تحالفا ، ووجب للعامل عندئذ اجر المثل[139] .

وعند الحنابلة ما يشبه هـذا الرأي ، قال ابن قدامة : اذا اختلف المتجـاعلان في قـدر الثمن ، يحتمل ان يتحالفـا كالمتبايـعين ، وكالأجير والمستأجر عند اختلافهما في قدر الأجر ، وعندئذ يفسخ العقد ويجب أجر العامل[113] .

وهذا هو رأي للامامية أيضا ، لأن كلاً من المتجاعلين مدع ومدعى عليه ، فلا ترجيح لأحدهما ، فيحلف كل واحد منهما على نفي ما يدعيه الاخر ، وعندئذ يثبت للعامل الأقل من أجرة المثل ومما ادعاه[142] .

وذهب الحنابلة في رأي آخر لهم ، الى أن القول في هذه الحالة هو قول المالك « لأن الأصل عدم الزائد المختلف فيه »[143] . ولأن قوله معتبر في اصل العوض ، فكذلك في قدره ، كرب المال في المضاربة[144] .

---

(١٣٩) حاشية الشبراملسي مع النهاية جـ٥ ص٤٧٦ ، مغني المحتاج جـ٢ ص٤٣٤ ، المهذب جـ١ ص٤١٢ .

(١٤٠) التاج والاكليل جـ٥ ص٤٥٥ .

(١٤١) المغني جـ٥ ص٩٧ .

(١٤٢) اللمعة جـ٤ ص٤٥٢ .

(١٤٣،١٤٤) ابن قدامة في المرجع والموضع السابقين .

وقال بعض أئمة المالكية ومنهم ابن عرفة الى أن الادعاء المعتبر هو ادعاء من يشبه جعل الآخرين مع يمينه ، ومن ثم يقضى للحالف على الناكل ، فان ذكر كل منهما ما يشبه جعل الغير ، فلهم رأيان في المسألة ، أحدهما أن القول لمن المال في يده ، والثاني ، اعتبروا فيه كلام المالك ، لأنه غارم[١٤٥] .

وذهب الامامية في رأيهم الآخر الى القول : بأن يحلف المالك عند الاختلاف في قدر الجعل « لأصالة براءته من الزائد ولأن العامل مدع للزيادة والمالك منكر»[١٤٦] وفي هذه الحالة يأخذ المجعول له أقل الأمرين من أجرة المثل ومما ادعاه ، لأنه ان كانت الاجرة أقل ، فقد انتفى ما ادعاه العامل بيمين الجاعل ، وان كان ما يدعيه هو الأقل ، فقد اعترف بعدم استحقاقه للزائد ، وبذلك تبرأ ذمة المالك منه ، أما لو زاد ما ادعاه الجاعل عن أجرة المثل ، فعندئذ تثبت الزيادة ، لأنه قد اعترف باستحقاق العامل إياها ، والعامل غير منكر لها[١٤٧] .

والذي يبدو لي أن القول الوجيه ، هو توجيه اليمين للمتنازعين ، عند عدم وجود بينة تثبت ادعاء احدهما ، وعندئذ يقضى بأجر المثل ، لأنه المرجع الأصلي لتقييم عمل العامل ، كما هو الأمر في الاجارة .

والله أعلم .

---

(١٤٥) حاشية الدسوقي جـ٤ ص٦٤ وانظر التاج والاكليل جـ٥ ص٤٥٥ ،
(١٤٦،١٤٧) اللمعة جـ٤ ص٤٥١ .

المصادر

التفسير :

الجامع لاحكام القرآن ، لابي عبدالله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي المتوفي سنة ٦٧١هـ · الناشر دار الكاتب العربية ، الطبعة الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة · سنة الطبع ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م ·

الحديث :

عمدة القاريء شرح صحيح البخاري لبدر الدين أبي محمد محمود ابن أحمد العيني المتوفي سنة ٨٥٥هـ · عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه شركة من العلماء بمساعدة ادارة الطباعة المنيرية · الناشر ـ دار احياء التراث العربي ، والمأخوذ بالاوفسيت ـ سنة الطبع ١٣٤٨هـ ·

نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار شرح منتقى الاخبار للشيخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفي سنة ١٢٥٥هـ ـ الناشر دار الجيل ـ بيروت لبنان سنة الطبع ١٩٧٣ أوفسيت ·

الفقه الحنفي :

المبسوط ـ للامام شمس الدين محمد بن سهل السرخسي المتوفي سنة ٤٨٣هـ طبع بمطبعة السعادة بمصر الطبعة الاولى سنة ١٣٢٤هـ

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ـ للامام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني المتوفي سنة ٥٨٧هـ · طبع بمطبعة الامام ١٣ شارع فرقول المنشيه بالقلعة بمصر ·

الدر المختار شرح تنوير الابصار ـ للشيخ علاء الدين الحصكفي المتوفي سنة ١٠٨٨هـ الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ·

الفقه الشافعي :

المهذب للامام أبي اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آباذي

الشيرازي المتوفي سنة ٤٧٦هـ · مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر ·

مغني المحتاج الى معاني الفاظ المنهاج للشيخ محمد بن أحمد الشربيني الخطيب المتوفي سنة ٩٧٧هـ مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٨م ·

نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ــ للشيخ شمس الدين محمد بن شهاب الدين الرملي المتوفي سنة ١٠٠٤هـ وفي الهامش حاشية احمد بن عبدالرزاق بن محمد بن أحمد المعروف بالرشيدي والمتوفي سنة ١٠٩٦هـ · مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٧هـ ــ ١٩٣٨م ·

حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ــ للشيخ أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي المتوفي سنة ١٠٨٧هـ والمطبوع مع النهاية ·

الفقه المالكي :

المدونة الكبرى رواية الامام سحنون بن سعيد التنوخي المتوفي سنة (٢٤٠هـ) عن عبدالرحمن بن القاسم المتوفي (١٩١هـ) عن الامام مالك الناشر مكتبة المثنى طبع بالاوفسيت والاصل مطبوع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٣هـ ·

التاج والاكليل شرح مختصر سيدي خليل لابي عبدالله محمد العبيدي الشهير بالمواق المتوفي سنة (٨٩٧هـ) ومختصر خليل ــ للامام أبي الضياء الشيخ خليل بن اسحق المتوفي سنة (٧٧٦هـ) والمطبوع على هامش مواهب الجليل ــ مكتبة النجاح ــ طرابلس ــ ليبيا والمأخوذ بالاوفسيت ·

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ــ لابي عبدالله محمد بن عبدالرحمن المعروف بالحطاب المتوفي سنة (٩٥٤هـ) ·

الشرح الكبير للدردير ــ للامام أبي البركات أحمد بن محمد الشهير بالدردير المتوفي سنة (١٢٠١هـ) ومعه حاشية الشيخ محمد عرفة الدسوقي المتوفي سنة (١٢٣٠هـ) ــ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر ·

الفقه الحنبلي :

المغني لابن قدامة ــ أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة

المتوفي سنة (٦٢٠)هـ على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبدالله بن احمد الخرقي المتوفي سنة (٣٣٤هـ) طبع بمطابع سجل العرب ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩ ٠

المقنع لابن قدامة ، وعليه الحاشية المنقولة من خط للشيخ سليمان ابن الشيخ عبدالله بن الشيخ محمد عبدالوهاب طبع بالمطبعة السلفية شارع الفتح بالروضة سنة الطبع ١٣٧٤هـ ٠

الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف ـ لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي المتوفي سنة (٨٨٥هـ تحقيق محمد حامد الفقي ٠ طبع بمطبعة السنة المحمدية في غزة سنة ١٣٧٤هـ ـ١٩٥٥م ٠

كشاف القناع عن متن الاقناع ـ للشيخ منصور بن يونس بن ادريس البهوتي المتوفي سنة (١٠٥١هـ) ـ الناشر مكتبة النصر ـ الرياض ٠

فقه الشيعة الامامية :

فقه الامام جعفر الصادق المتوفي سنة

لمحمد جواد مغنية ـ الطبعة الاولى بيروت ١٩٦٥م ٠

شرائع الاسلام ـ للمحقق الحلي ٠ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين المتوفي سنة (٦٧٦هـ) الطبعة الاولى ـ مطبعة الآداب في النجف ١٣٨٩هـ ـ١٩٦٩م ٠

اللمعة الدمشقية ـ للشهيد الاول محمد بن جمال الدين مكي العاملي المتوفي سنة (٧٨٦هـ) منشورات جامعة النجف ٠

فقه الشيعة الزيدية :

البحر الزخار ـ للامام أحمد بن يحيى بن المرتضى المتوفي سنة ٨٤٠هـ الطبعة الاولى ١٣٦٨هـ ـ١٩٤٩م مطبعة انصار السنة المحمدية ـ مصر ٠

الروض النضير ـ شرح مجموع الفقه الكبير للقاضي شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين الصباغي الحيمي الصنعاني المتوفي سنة ١٢٢١هـ الطبعة الثانية لسنة ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨ ـ الطائف ـ السعودية ٠

الفقه الظاهري :

المحلى للامام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري

المتوفي سنة ٤٥٦هـ ٠ ادارة الطباعة المنيرية بمصر سنة الطبع ١٣٥٠هـ٠

المعاجم اللغوية :

لسان العرب ـ تاليف محمد بن مكرم بن علي ـ وقيل رضوان بن أحمد بن أبي القاسم بن حقبة بن منظور الانصاري الافريقي المتوفي سنة (٧١١هـ) دار لسان العرب بيروت ـ لبنان

مختار الصحاح : تاليف محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي المتوفي سنة (٦٦٦هـ) ٠ الناشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان الطبعة الاولى ٠



اختلاف الدين باعتباره مانعاً من الأرث

اعداد احمد حسن طه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين سيدنا محمد وعلى آله وصحابته ومن اهتدى بهديه الى يوم الدين وبعد :

فهذا بحث في اختلاف الدين باعتباره مانعا من موانع الارث اخترته لخطورة هذه الناحية في نظري وغفلة الناس بل وحتى بعض قضاة العصر عنها من حيث التطبيق في المحاكم .

اذ كثيرا ما يوجد المانع من الارث في الشخص ومع ذلك يرث قريبه رغم قيام المانع به . وهو اما كفر بواح والحاد صريح او فكر مهلهل عن الاسلام شابته الشكوك وعشعش فيه الارتياب في كثير من امور الايمان بالغيب، او استخفاف بالشريعة ووصفها بالضحالة او العنجهية وعدم الرحمة بالانسان، وسلبه الحرية ، ونحو هذا من الافتراء على الاسلام كما يدور على ألسنة الكثيرين من الدخلاء وعملاء الاجنبي والمتسربلين بسربال التطور الضال .

فكان يجب على المعنيين بالامر التنبه لهذا المانع من الارث ، الذي تفشى في الجيل المعاصر . كما يجب التثبت والتعرف على الصلة بين الوارث والموروث عقائديا عين التعرف والتثبت من ثبوت النسب وتأريخ الوفاة . والا فالحكم حينئذ بغير ما انزل الله تعالى .

واملنا بالله تعالى أن يكون قضاتنا الصنف المرضي من اصناف القضاة ، قضاة الجنة الذين اختارهم الله سبحانه لنصرة شريعته .. وقل الحق من

ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »[1] .

علماً بأن قانون الاحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ ـ المعدل ـ مستقى من احكام الشريعة الاسلامية ، وحيث لم ينص على أمر او حكم حادثة ما فقد الزم القضاة بالرجوع الى احكام الشريعة الاسلامية[2] .

والله المسؤول ان يرزق الجميع الحرص على تطبيق احكام دينه والاستجابة لداعيه لنحيا حياة سعيدة كريمة . « يا أيها الذين استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم »[3] .

وسيكون البحث مقسماً الى مقدمة وفصلين :

اذكر في المقدمة نبذة وجيزة مما يجب توفره بين الوارث والموروث ليتحقق الارث ، ومعنى المانع ، والدين والاختلاف فيه .

أما الفصل الاول فيضم ثلاثة مباحث :

المبحث الاول في افتراض الموروث مسلما والوارث كافرا ، والمبحث الثاني بالعكس والمبحث الثالث في افتراضهما كافرين .

والفصل الثاني في الردة والعياذ بالله ويضم مبحثين : الاول : في تصور المرتد وارثا . والمبحث الثاني في تصوره موروثاً .

---

(١) سورة الكهف الآية : ٢٩ .
(٢) أنظر الفقرة الثانية من المادة الاولى من القانون المذكور .
(٣) سورة الانفال : الآية : ٢٤ .

المقدمة

ان من جملة اسباب انتقال الملكية الخلافة الاجبارية « الارث »
والارث لا يثبت بين الشخصين « الوارث والموروث » الا بتحقق ثلاثة امور :
الأمر الاول : ان يكون بينهما سبب من اسباب الارث[٤] : وهي القرابة والزوجية والولاء • الأمر الثاني : ان تتحقق شروط الارث وهي :

أ ـ موت المورث حقيقةً : بالمشاهدة بأن تخرج روحه ويصبح جثة هامدة•
أو حكماً : بأن يحكم بموته كما في حال المفقود حيث يحكم القاضي بموته[٥] •
أو تقديراً : كما في الجنين يسقط بضربة ضارب بطن أمه حيث جعل له الشرع غرة عبد على الجاني وتقسم على ورثة الجنين •

ب ـ حياة الوارث بعد موت الموروث حقيقةً كأن يشاهد حياً أو تقديراً : كحياة الجنين التقديرية قدرها له الشارع تغليباً لجانب الحياة رحمةً به ، وحرصاً عليه من الضياع • ففرض له ما يستحقه لو كان بين ظهراني الورثة حيا يرزق فحجز له الاكثر مما يصيبه من التركة فيما لو كان ذكراً او انثى بل ربما استوثق لنصيبه حال التعدد ان انفصل حياً حياةً مستقرة لوقت يظهر وجوده عند الموت ولو نطفة[٦] •

---

(٤) هذه الثلاثة هي المجمع عليها ، والا فهناك أسباب أخرى غير متفق عليها كمولى الموالاة والعصوبة بالاسلام « بيت المال » والمقر له بالنسب على الغير والموصى له بجميع المال • انظر شرح السيد الشريف على السراجية ص١١ وفتح القريب بشرح كتاب الترتيب جـ١ ص٩ للشنشوري وتحفة المحتاج لابن حجر الهيثمي ٣٨٨/٦ ومغني المحتاج ٤/٣ •

(٥) سواء كان الحكم بعد مضي أربع سنين فيمن فقد فيما يغلب معه الهلاك أو بعد مضي مدة لا يعيش اليها أنظر المغني ٣٦٥/٦ والاختيار ٣٨/٣ •

(٦) أنظر مغني أبن قدامة ٣٦٤/٦ وفتح القريب بشرح كتاب الترتيب ٩/١ •

وفي هذه الحالة ـ ولادته حيا ـ يأخذ النصيب الاوفر ان كان ذلك حقه، او الأقل على الاحتمال الثاني ويرد الباقي على الورثة بحسب ما يستحق كل منهم .

اما ان ولد ميتاً فهو كالعدم ويقسم المال بين الورثة كأن لم يكن .

الأمر الثالث : عدم وجود مانع من موانع الارث .

فان الاسباب لا تظهر آثارها الا بتوفر شروطها وانتفاء موانعها .

فما هو المانع ؟

ورد المانع في كتب اللغة بمعنى الحائل والفاصل .

ففي القاموس المحيط : منعه يمنعه بفتح نونيهما ضد اعطاه ، كمنعه فهو مانع ومنّاع ومنوع »[7] .

اما في الاصطلاح فـ « المانع من الارث عبارة عن انعدام الحكم عند وجود السبب »[8].

كما اشتهر في تعريفه قول العلماء فيه : ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته[9] .

فيلزم من وجود المانع عدم الارث فيمن تحقق فيه سببه ، ولا يلزم من انعدام المانع في شخص ان يكون ذلك الشخص وارثا . فمتى اتصف الوارث بالمانع حرم الميراث سواء كان قتلاً او كفراً او رقاً .

والذي يعنينا من هذه الموانع هنا ـ هو اختلاف الدين كفراً واسلاماً بين المورث والوارث .

فمتى اتصف احدهما بالكفر والآخر بالاسلام امتنع التوارث بينهما على

---

(7) أنظر القاموس : ٨٩/٣ .

(8) أنظر كتاب التعريفات للسيد الشريف الجرجاني ١٧٢ .

(9) أنظر فتح القريب بشرح كتاب الترتيب ٩/١ والميراث المقارن للكشكي ص٤٦ وشرح قانون الاحوال الشخصية د. أحمد الكبيسي ٥١/٢

تفصيل في هذا واختلاف وجهات نظر بين الفقهاء •

وقبل ان ندخل في هذا التفصيل ونتعرّف على وجهات النظر تلك يجب ان نحدد بايجاز معنى الاختلاف في الدين ، وما هو المختلف فيه ؟ وما هو الاسلام : وما هو الكفر ؟

أ ـ فالاختلاف في الدين المقصود هنا : هو ان يكون اعتقاد الوارث مناقضاً ومخالفاً لاعتقاد الموروث في الاصول او القواعد التي تعتبر من امهات العقائد ، او مما يتعلق بالتصديق بما علم مجيئه عن الله تعالى على وجه القطع واليقين او مما يعتبر من شعائر الاسلام •

فاذا وجد من ذلك شيء قيل : ان بين الوارث والموروث اختلافاً في الدين •

ب ـ اما الاسلام :

فهو في اللغة مصدر اسلم يسلم اي انقاد وخضع • وعلى هـذا جاء قوله تعالى حكاية عن اوليائه : « وأمرنا لنسلم لرب العالمين »[10] •

وفي الاصطلاح : علم على الشريعة الموحاة الى محمد صلى الله عليه وسلم وختمت بها الشرائع • ولا يخفى مابين المعنيين ـ اللغوي والاصطلاحي ـ من علاقة وارتباط فهو ـ الاسلام ـ خضوع وانقياد لله سبحانه على ضوء ما جاء في هذه الشريعة من احكام • فمن اتصف بهذا من المكلفين فهـو مسـلم •

ج ـ وأما الكفر : فهو في اللغة الجحود والستر والتغطية[11] •

وفي الاصطلاح :

فانه لما كان خلاف الايمان فقد يحصل بانكار ما علم بالضرورة مجيئه من الله تعالى مما اوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم من قرآن أو سنّة •

---

(١٠) الآية ٧١ من سورة الانعام •
(١١) أنظر القاموس ٢/١٣٢ ومختار الصحاح ص٥٧٣ وما بعدها •

وسواء كان ذلك باستخفاف بالاسلام او بوصفه بالقصور عن ادارة شؤون الحياة او نعته بالبلى ونحوه مما يدور على ألسنة المارقين في كل زمان ، وسواء كان باشراك او الحاد[١٢] .

اما الاختلاف في الرأي ضمن اطار القواعد العامة في الشريعة الاسلامية ـ فلا يعتبر اختلافاً في الدين بهذا المعنى ولو تحكم فيه الهوى احياناً ، وظهر فيه النزوع الى الابتداع باللجوء الى التأويل المسرف بغية اخضاع النصوص الى مشرب ضيق او الخروج بها الى معنى بعيد وغريب .

ولهذا رأينا جمهور اهل الحق من العلماء لم يكفروا المبتدعين المنتسبين الى الاسلام طالما لم يكفروا صراحة، او يصطدموا مع النص الصحيح الصريح بلا شبهة ولا تأويل . فلم يعتبروا ذلك كفراً ولا مانعا من التوارث بين المتبع والمبتدع ، ولا بين الغوي والرشيد .

لماذا كان اختلاف الدين مانعا من الارث ؟

مما لاشك فيه ان وحدة العقيدة من اقوى الروابط بين البشر .

اذ هي الفكرة التي يؤمن بها صاحبها ويدافع عنها ويعادي اعداءها حتى يصل الامر الى اراقة الدماء وازهاق الارواح ونصب العداء حتى لأقرب الاقرباء ، ويوالي أولياءها كل الولاء حتى يصل الحال الى أنهم يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ، بدافع الموالاة والنصرة ، ويتخذ من معتنقيها خلّص الوزراء وصفوة البطانة ليأمن الجانب فلا يؤمن الا لمن تبع دينه .

لذلك كله كان اختلاف الدين من الارث مانعا ، وللنصرة والموالاة قاطعاً ، وهذا أمر تستسيغه العقول السليمة والفطر المستقيمة ويقضي به العدل .

ومن ثم جاءت الشريعة الاسلامية مقررة منع الارث عند اختلاف الدين

---

(١٢) أنظر فتح القريب بشرح كتاب الترتيب : ١/ ١٢ .

« وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته »[١٣] .

وقد قرر القرآن في غير موضع ولاية المؤمنين للمؤمنين والكافرين للكافرين فقال عز من قائل[١٤] : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ... » .

وقال سبحانه[١٥] : « والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ... » .

وهذه الولاية صلة شرعية فمن قطعها حرم الارث وفكّ من نظام الاسرة لانه ليس من اهلها . اذ هو عمل غير صالح[١٦] .

وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم[١٧] .

الفصل الاول

اختلاف الدين بين الوارث والموروث

علة المنع من الارث اختلاف الدين كما ان التوارث قائم على اساس النصرة والموالاة وهما لا يحصلان الا مع وحدة العقيدة التي تحتمهما .

اما تفصيل ذلك ومحاولة معرفة وجهات النظر فيه ـ فيجمل معه تقسيم الكلام الى ثلاثة مباحث :

المبحث الاول : تصور الموروث مسلما والوارث كافرا .

فالفقهاء مجمعون على عدم توريث الكافر من المسلم . سواء كان الكافر ذمياً أو حربياً أومرتدا[١٨] .

---

(١٣) الآية ١١٥ من سورة الانعام .
(١٤) الآية ٧١ من سورة التوبة .
(١٥) الآية ٧٢ من سورة الانفال .
(١٦) أنظر المبسوط لشمس الائمة السرخسي رحمه الله جـ٣٠ ص٣٧ .
(١٧) رواه البخاري أنظر الصحيح ٤/١٢٠ ومسلم أنظر مختصر مسلم للمنذري ص٢٦٢ وأبو داود انظر عون المعبود شرح سنن ابي داود ٨/١٢٠ .
(١٨) أنظر المبسوط ٣٠/٣٠ والمهذب ٢/٢٤ والمدونة لمالك ٣/٨٨ ومغني

وذلك لاختلاف الدين ، وانعدام النصرة، وانقطاع كل علاقة وولاية .

ولان في توريث الكافر من المسلم تسليطاً او نوع تسليط عليه ، وقد قال الله تعالى[19] : ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » .

ولحديث اسامة بن زيد المتقدم : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم . المتفق عليه .

وهناك حالة وقع الخلاف فيها بين العلماء ، وصورتها :

لو أسلم الكافر بعد وفاة قريبه المسلم وقبل قسمة التركة ؟ فكيف يكون المال ؟

فجمهور العلماء ساروا على الاصل وهو : ان التركة تنتقل الى الورثة ساعة وفاة المورث ولم يكن هذا ـ الذي اسلم بعد الوفاة قبل القسمة ـ وارثا ساعتئذ لقيام المانع به وهو الكفر[20] .

وقال الحنابلة : من أسلم على ميراث قبل ان يقسم قسم له[21] . مستدلين بما يلي :

اولا ـ ما رواه سعيد من طريقين عن عروة وابن مليكة عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : من اسلم على شيء فهو له[22] .

ثانيا ـ ما رواه ابو داود باسناده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من قوله صلى الله عليه وسلم : كل قَسْم قسّم في الجاهلية فهو على ما قسم

ابن قدامة : ٦/٣٤٠ والسراجية مع شرح السيد الشريف ٢١ وفتح القريب بشرح كتاب الترتيب ١/١٢ والمختصر النافع في فقه الامامية ٢٦٣ .

(١٩) سورة النساء الآية ١٤٠ .

(٢٠) أنظر المهذب ٢/٢٤ والمدونة ٣/٨٨ .

(٢١) هذا نص عبارة المغني ٦/٣٤٤ ، وبهذا المعنى وأكثر حروفه جاءت عبارة الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي ٧/٣٤٨ .

(٢٢) رواه أبو يعلي من حديث أبي هريرة أنظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين الهيثمي ٥/٣٣٥ و٣٣٦ .

وكل قسم ادركه الاسلام فهو على قسم الاسلام[٢٣] .

ثالثا - ما رواه ابن عبد البر باسناده عن زيد بن قتادة العنبري في قصته[٢٤] حين توفى قريبه المشرك فورثته اخته التى على دينه دون زيد هذا ، ثم ان جده اسلم وشهد حنينا فتوفي فلبث زيد سنة وقد ترك جده ميراثاً ثم اسلمت اخته فخاصمته في الميراث الى عثمان فحدثه عبدالله بن ارقم : ان عمر قضى : انه من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فله نصيبه فقضى به عثمان رضي الله تعالى عنهم اجمعين . حتى قال زيد العنبري : فذهبت بذلك الاول وشاركتني في هذا .

هذا ما استدل به هذا الفريق من المنقول كما ذكر ابن قدامة رحمه الله تعالى وادعى انتشارها بين الصحابة وعدم انكار احد منهم عليها فكانت اجماعاً[٢٥] .

كما استدلوا بالمعقول :

رابعا - فقاسوا على ما لو حفر انسان بئراً فمات فوقع في البئر آخر لتعلق ضمانه بتركة الميت . فتجدد حق في التركة بعد الوفاة .

فكذا تجدد حق من أسلم بعد الموت قبل القسمة .

خامسا - ان في هذا ترغيبا في الاسلام وحثاً عليه . اما بعد القسمة فان المال يتقرر بيد الورثة ، وكذا لو كان الوارث واحداً فتصرف بالتركة . فلا شيء لمن اسلم بعد .

ونحو هذا مروي عن عمر وعثمان وابن مسعود والحسن السبط من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، وبه قال جابر بن زيد والحسن البصري

---

(٢٣) انظر عون المعبود شرح سنن ابي داود ٨/١٢٤ .

(٢٤) أنظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي ٤/٢٢٦ مع فرق عما في المغني ٦/٣٤٥ - زيد ويزيد .

(٢٥) أنظر المغني ٦/٣٤٥ وكذا تعليق ابن القيم على عون المعبود ٨/١٢٥ .

ومكحول وقتادة واسحاق من التابعين رحمهم الله تعالى واليه ذهب الشيعة الامامية[٢٦] .

مناقشة هذه الآراء :

أ ـ ان قول الجمهور بأن الكافر لا يرث من المسلم واطراد هذا حتى في حالة اسلام القريب بعد الوفاة وقبل القسمة ـ ينسجم مع الحديث المتفق على صحته عند جمهور المحدثين كما تقدم كما انه يتلاءم مع مبدأ قيام المانع في حرمان المتصف به وقت انتقال الملك . اذ أن الذي اسلم فيما بعد ـ ولو قبل القسمة ـ لم يكن اهلاً لأن يرث قريبه المسلم . لقيام المانع به . ولا يعني كونه اسلم قبل القسمة ان يكون ذلك تحايلاً بادعاء الاسلام بل اعتماداً على الحق الذي يقضي بحرمانه ساعة الموت والتي هي لحظة انتقال الملكية[٢٧] .

ولا يخفى ما في دليل الجمهور من القوة والصراحة .

ب ـ اما قول الحنابلة ومن سبقهم اليه فهو كما يظهر ؛ له من الوجاهة ما لا ينكر بما تحصن به من التدليل والتعليل .

ففي هذا الرأي من الترغيب في الاسلام والحث عليه بالنسبة للكافر الذي يموت قريبه المسلم قبل قسمة تركته ، طالما ان هذا الذي يسلم يعلم انه سيلتزم .

اما ما يتصور من بعض النفوس من الضعف والتحايل بادعاء الاسلام قبل القسمة فيجاب عنه : بأنا أمرنا أن نعامل الناس على وفق الظاهر ولا سبيل لنا على بواطنهم ، وحكم الشريعة فيمن يبدي خلاف ما اظهره من

---

(٢٦) أنظر المصدر السابق وفتح الباري ٤٣/١٢ . وكذا الروضة البهية على اللمعة الدمشقية ٢٦/٨ ، ٢٧ .
(٢٧) أنظر الميراث المقارن للكشكي : ٥٩ .

الاسلام بعد موت قريبه حكم صارم • باعتباره مرتداً ، له عقابه الخاص به من سفك الدم ومصادرة المال ـ ان لم يتب ـ كما يقاتل على منع الزكاة ، ويؤمر بكل ما يجب على المسلم غير المتهم •

ماهو القول الراجح ؟

مهمة الباحث بعد عرض الاقوال التي يظهر منها التعارض ان يتحرى الدقة في الموازنة بين الادلة ـ ولو كانت كلها وجيهة ـ فيلاحظ ما عليه منها مأخذ او ملاحظة مما لا مأخذ او ملاحظة عليه ، ويتعرف على ما تتحقق فيه مقاصد التشريع من غيره • ليصل من خلال هذه الملاحظات ونحوها الى القول الأمثل ويبتعد عن القول المعتل •

ولدى الرجوع الى ادلة القول الاول نرى ان قول الجمهور يسنده دليل سديد السند واضح المراد منسجم مع مبدأ : قيام المانع يعطل السبب •

فالشخص الذي اسلم بعد الوفاة قام به مانع من الارث وهو الكفر والحديث الصحيح ينص على انه : ••••• ولا الكافر المسلم »[٢٨] •

ونعود الى قول الحنابلة بتوريث من اسلم بعد وفاة قريبه قبل قسمة تركته لنرى ادلتهم ، وهل انها تقوى على معارضة ادلة الجمهور او تصلح لأن تكون مخصصة لها ؟

١ ـ فدليلهم الاول : حديث ـ من اسلم على شيء فهو له •

قال الامام نورالدين الهيثمي : رواه ابو يعلى وفيه ياس بن معاذ الزيات وهو متروك وبنحوه ذكر الذهبي عن ياس بن معاذ[٢٩] •

---

(٢٨) رواه البخاري أنظر الصحيح ٤/١٢٠ ومختصر صحيح مسلم للمنذري ٢٦٢ •

(٢٩) انظر مجمع الزوائد ٥/٣٣٥ و٣٣٦ وميزان الاعتدال في معرفة الرجال ٤/٣٥٨ •

٢ ـ اما دليلهم الثاني ـ حديث ؛ كل قسم قسم في الجاهلية فهو على ما قسم وكل قسم ادركه الاسلام فهو على قسم الاسلام ـ رواه ابو داود من حديث ابن عباس فقد حمله الجمهور على ان قسم الجاهلية على ما قسم واما ما ادركه الاسلام فتجري عليه احكام الاسلام وكذا غير القسم من احكام الاموال والاسباب والانكحة والامور الاخرى[٣٠] •

وحينئذ فلا تقوم به حجة على المدعى • طالما هذا الحمل وارد بل وجيه جداً •

٣ ـ واما استدلالهم الثالث بمارواه ابن عبدالبر من حديث زيد بن قتادة العنبري ففي سنده حسان بن بلال وقد « ذكر حسان في الضعفاء »[٣١] وان وثقه البعض • ومع هذا فالجرح مقدم على التعديل ، والدليل متى تطرق اليه الاحتمال يبطل به الاستدلال •

٤ ـ اما الاستدلال بأن هذا القول مروي عن عمر وعثمان رضي الله تعالى عنهما فقد ورد ما يعارضه ويوهنه • فلم يعد ذلك دليلا فضلا عن كونه اجماعاً من[٣٢] قبل الصحابة •

٥ ـ اما استدلالهم بالمعقول فغاية ما فيه انه قياس في مقابلة النص فلا يعول عليه ، ولا يترك الوحي بالرأي والقياس غير المستند الى نص •

---

(٣٠) أنظر عون المعبود شرح سنن ابي داود ٨/١٢٥ •

(٣١) انظر ميزان الاعتدال ١/٤٧٨ وكذا مجمع الزوائد ٤/٢٢٦ •

(٣٢) انظر فتح الباري ١٢/٤٣ وعبارته : قلت : ثبت عن عمر خلافه كما مضى في باب توريث دور مكة من كتاب الحج فان فيه بعد ذكر حديث الباب مطولا ذكر عقيل بن أبي طالب فكان عمر يقول فذكر المتن المذكور هنا • وفي عمدة القاري شرح صحيح البخاري : وقالت طائفة اذا أسلم قبل القسمة فله نصيبه روي عن عمر وعثمان من طريق لا يصح • أنظر ج٢٣/٢٦٠ والامام البخاري عنون بالحديث وقال : واذا أسلم قبل أن يقسم الميراث فلا ميراث له •

٦ ـ واما التعلل بأن في توريث من يسلم بعد الوفاة قبل القسمة ـ ترغيباً في الاسلام وحثاً عليه ؛ فهو نوع من التأويل الذي تعطل معه النصوص وتصرف به الحقوق الى غير اهلها • وذلك مما لا يجوز بحال •

لهذا لم يبق للحنابلة ـ رحمهم الله تعالى ـ في هذه المسألة دليل يصلح ان يقوم حجة على المدعى يقاوم دليل الجمهور ، الذي كما رأيناه بمكان من السداد بعيداً عن الملاحظة المخلة والايراد •

فلاجل هذا أرى ـ والله تعالى اعلم ـ ان رأي الجمهور هو الراجح وبالله تعالى التوفيق •

المبحث الثاني

افتراض الموروث كافراً والوارث مسلماً

وللعلماء في هذه الحالة قولان :

الاول لا يرث المسلم الكافر •

وبه قال جمهور العلماء من الصحابة ـ بما فيهم الاربعة الراشدون وزيد بن ثابت رضي الله عنهم اجمعين ـ والتابعين والفقهاء بما فيهم الائمة الاربعة(٣٣) •

القول الثاني ـ يرث المسلم الكافر •

وبه قال فريق من العلماء وعلى رأسهم من الصحابة معاذ ومعاوية والحسن السبط رضي الله تعالى عنهم اجمعين ـ ومن التابعين محمد بن الحنفية وسعيد بن المسيب ومحمد الباقر رضي الله تعالى عنهم وبه قالت الشيعة الامامية والناصر من الزيدية(٣٤) •

---

(٣٣) أنظر فتح الباري ٤٣/١٢ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ٥٣/٧ وشرح السيد الشريف على السراجية ٢١ وكذا الشرح الصغير على أقرب المسالك ٧١٤/٤ •

(٣٤) انظر عمدة القاري ٢٦٠/٢٣ . وشرح النووي على صحيح مسلم =

الاستدلال :

اولاً : استدل الفريق الاول ـ الجمهور ـ بما يلي :

أ ـ عموم قوله صلى الله عليه وسلم : لا يرث المسلم الكافر • المتقدم •

ب ـ وبما روى البخاري عن اسامة بن زيد قال : يا رسول الله أين تنزل في دارك بمكة فقال : وهل ترك عقيل من رباع او دور ، وكان عقيل ورث ابا طالب هو وطالب ولم يرثه جعفر ولا علي رضي الله تعالى عنهما لأنهما كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين ، فكان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يقول : « لا يرث المؤمن الكافر »[٣٥] •

ج ـ وبما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم: لايتوارث اهل ملتين شتى[٣٦] •

د ـ ثم ان اساس التوارث اتفاق الدين لتوفر الموالاة والنصرة ، وهنا العكس هو الموجود فضلاً عن ان النصوص مصرحة بعدم التوارث فلذلك ناسب ان يكون المنع من الجانبين[٣٧] •

ثانيا ـ واستدل الفريق الثاني ـ القائل بارث المسلم من الكافر ـ بمايلي:

أ ـ بما رواه معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال[٣٨] : الاسلام يزيد ولا ينقص •

ب ـ وبما روي من قوله صلى الله عليه وسلم[٣٩] : الاسلام يعلو ولا يعلى•

ج ـ وباننا نتزوج نساءهم ولا عكس فنرثهم ولا عكس •

= ٥٣/٧ ومغني ابن قدامة ٣٤٠/٦ وعون المعبود شرح سنن ابي داود ١٢٠/٨ ونيل الاوطار ٨٣/٦ ، ٨٤ • وسبل السلام ٩٦/٣ •

(٣٥) أنظر فتح الباري ٣٦٠/٣ و٣٦١ في الهامش •

(٣٦) أنظر سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢٢/٨ •

(٣٧) أنظر فتح القريب بشرح كتاب الترتيب ١٢/١ •

(٣٨) أنظر فتح الباري ٤٣/١٢ وفيه : وتعقب بالانقطاع بين أبي الاسود ومعاذ ولكن سماعه منه ممكن وزعم الجوزقاني انه باطل وهي مجازفة • أهـ وأنظر ايضا عون المعبود على سنن أبي داود ١٢٣/٨•

مناقشة الادلة :

لدى مراجعة ادلة الجمهور نجد ان الدليلين الاول والثاني صحيحة السند بعيدة عن الضعف كما انهما يدلان على المطلوب بدون شك ، ولا احتمال لسوى المراد .

اما الدليل الثالث « لا يتوارث اهل ملتين شتى » فهو الآخر صحيح الاسناد ثبت باكثر من طريق[40] .

فهذه ثلاثة ادلة صحيحة محتج بها ولا غبار عليها ولا تأويل فيها .

ثم نعود الى دليل الفريق الثاني لنرى مدى صلاحيته لاثبات المدعى ومعارضة دليل الخصم .

(١) فالدليل الاول فيه نظر من ناحيتين كل منهما كافية لأن تعطله عن الايصال الى المقصود منه :

الناحية الاولى ان الاحتجاج به غير مسلم عند المحدثين .

فقد تعقبه البعض بالانقطاع بين ابي الاسود ومعاذ بن جبل ، اما البعض الآخر فقد وصفه بالبطلان .

ومع ان الحافظ العسقلاني قال عن الايراد الاول : بان سماعه منه ممكن ـ أي سماع ابي الاسود من معاذ ـ وعن الثاني بأنه مجازفة ، ومع هذا الدفاع يبقى الحديث محط ريبة . اي كما ان السماع ممكن فعدم ثبوته ممكن[41] . كما ان انتفاء المجازفة لا يعطي الحديث صفة الحجية .

الناحية الثانية ـ الحديث ان سلم سنده من الاعتراض المتقدم فلا يعني متنه اثبات ما قصده المخالف . لان معناه : الاسلام يزيد بمن يسلم لكثرتهم

---

(٣٩) أخرجه أبو داود والحاكم وصححه . انظر نيل الاوطار ٦/٨٤ وكذا شرح الترتيب ١/١٢ . والحديث رواه الدارقطني عن عابد بن عمرو . انظر الدرر المنذثرة في الاحاديث المشتهرة للسيوطي : ٣٨ .

(٤٠) أنظر عون المعبود ٨/١٢٢ وفتح الباري ١٢/٤٣ ونيل الاوطار ٦/٨٣ .

(٤١) أنظر فتح الباري ١٢/٤٣ .

وتناسلهم ولا ينقص بمن يرتد لقلة المرتدين وندرتهم ، او يزيد بالفتح والغنائم ولا ينقص بان توتى رقعته من اطرافها ، او اداء الجزية • وان كان ذلك لم يستمر بل تغير الحال عندما تغيرت النفوس بما فيها • او يزيد بتغليب حكمه، ومن ذلك الحكم باسلام الوليد اذا اسلم احد ابويه تغليبا للاسلام[٤٢] •

ومع هذا الاحتمال القوي ـ ان لم يكن الراجح ـ لا تقوم بالحديث الحجة على المدعى •

(٢) اما الدليل الثاني : وهو « الاسلام يعلو ولا يعلى » فهو الآخر لا يصلح للاحتجاج به على المدعى من حيث دلالته • اذ المراد منه ان ذات دين الاسلام يعلو من حيث كونه ديناً ، فاذا ثبت الاسلام من وجه ولم يثبت من آخر حكم بثبوته • كالمتولد من مسلم وكافر يحكم باسلامه تبعاً لأشرف الأبوين أو المراد : ان الاسلام يعلو بالحجة والشرف والغلبة في النهاية والعاقبة للمتقين[٤٣] •

(٣) اما الاستدلال بالقياس على الزواج فغير مطرد : ألا ترى انه يجوز للعبد ان يتزوج الحرة ولكن لا يرثها ، والذمي يتزوج الحربية ولا يرثها •

ثم ان هذا القياس يعارضه قياس آخر ، وهو ان التوارث يتعلق بالولاية ولا ولاية بين المسلم والكافر • لقوله تعالى[٤٤] : لا تتخذوا اليهود والنصارى

---

(٤٢) أنظر عون المعبود ١٢٣/٨ وقد يقال : أن اسلام هذا كان سبب حرمانه من الارث والجواب ان سبب فوات هذا الحطام الزائل هو بقاء الكافر على كفره ، لا اسلام المسلم • ولان المؤمن أرفع من أن يخلف هذا الرجس ، أنظر فتح القريب ١٢/١ •

(٤٣) أنظر شرح السراجية للسيد الشريف ص٢١ والفقه المقارن للكشكي ٥٩ •

(٤٤) سورة المائدة الآية : ٥١ •

اولياء بعضهم اولياء بعض .

فالزواج مبناه على التوالد وقضاء الوطر ، والارث مبناه على النصرة والموالاة فاختلف الهدف وانتفى الرابط بينهما[٤٥] .

(٤) ثم ان الأحاديث التي استدل بها الجمهور متفق على صحتها وقطعية فيما ذهبوا اليه منها .

اما الاحاديث التي استدل بها الفريق الثاني فدون تلك من حيث الصحة ومصروفة عما ذهب اليه ، بل حملها على غير وجهتهم أوجه ، واوفق دفعا للتعارض بين الادلة .

لهذا : فقول الجمهور هو الراجح تدليلاً وتعليلاً والله تعالى أعلم .

ومن الغريب ان الامام ابا العباس احمد بن تيمية على ما عرف به من الحرص على الوقوف على ظاهر النص ، وعدم اللجوء الى التأويل ، وعدم العدول الى الادلة الضعيفة وما يحتمل عدة وجوه ـ رغم ذلك قال بتوريث المسلم من الكافر الذمي معللاً ذلك بتأليف قلب قريبه الكافر او قطع الطريق عليه بالارث منه[٤٦] . ولوجوب نصرتهم ولا ينصروننا .

ومن الملاحظ ان قانون الأحوال الشخصية لم يذكر حول الموضوع شيئاً وما كان على هذا الحال فمآله احكام الشريعة الاكثر ملاءمة لهذا القانون ، وقد جاء شرح « الاكثر ملاءمة » بانها مذهب المتقاضي والسواد الاعظم عندنا على مذهب الجمهور اما الامامية فعلى مذهب معاوية ومعاذ بن جبل ومحمد الباقر[٤٧] .

---

(٤٥) أنظر فتح البارى ٤٣/١٢ وفتح القريب ١٢/١ والفقه المقارن للكشكي ٦٠ .

(٤٦) أنظر الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي الحنبلي ٣٤٨/٧ .

(٤٧) أنظر مذكرة المرحوم شفيق العاني التي شرح بها القانون حيث فسر الملاءمة بما تقدم .

المبحث الثالث

في كون الوارث والموروث كافرين

ويمكن ان نتصور في هذا المبحث حالتين :

الحالة الاولى : ان نتصور اتفاق الوارث والموروث في الملة حيث يدينان بدين واحد ، كأن يكونا يهوديين او نصرانيين او مجوسيين ٠

وهذا الاتحاد في الدين يقضي بالتوارث بينهما باتفاق الفقهاء ٠

الحالة الثانية : ان نتصور الوارث والموروث الكافرين مختلفين في كفرهما كأن يكون احدهما يهودياً والآخر مجوسياً ٠

وللفقهاء في هذه الحالة آراء :

الرأي الاول : ذهب جمهور العلماء الى ان الكفار وان اختلفت مللهم يتوارثون فهم في حكم الملة الواحدة ٠

والى هذا ذهب الحنفية والشافعية وفي احدى الروايتين عن احمد واليه ذهب الامامية[٤٨] ٠

الرأي الثاني : هو ان الكفار ذوو ملل متى اختلفت لا يتوارثون ٠

والى هذا ذهب المالكية في المشهور واحمد في احدى الروايتين[٤٩] ٠

الرأي الثالث ـ هو ان يتوارث اليهود والنصارى فيما بينهم دون غيرهم فهم ملل ، ونسب هذا الرأي الى ابن ابي ليلى رحمه الله تعالى[٥٠] ٠

الرأي الرابع ـ هو اعتبار اليهود ملة مستقلة والنصارى ملة مستقلة ،

---

(٤٨) انظر شرح السيد الشريف ٢١ والمهذب ٢/٢٤ وفتح القريب ١/١٣ والمغنى ٦/٣٤١ والمختصر النافع ٣٦٤ ٠

(٤٩) انظر المدونة ٣/٨٧ والشرح الكبير للقطب الدردير ٤/٤٨٦ والمغنى لابن قدامة ٦/٣٤٣ ٠

(٥٠) انظر المبسوط : ٣٠/٣١ وكذا انظر حاشية الدسوقي المالكي على الشرح الكبير ٤/٤٨٦ ٠

ومن عداهم كلهم ملة بجامع انهم لا كتاب لهم[٥١] .

وانما صار كل فريق الى ما صار اليه من الرأي بما أتضح له من دليل كما سيرى ذلك القارىء الكريم ان شاء الله تعالى .

اولاً : ادلة الرأي الاول ـ للجمهور ـ وهي ما يلي :

أ ـ قول الله تعالى : لكم دينكم ولي دين[٥٢] .

وجه الدلالة : ان الله سبحانه جعل الدين دينين : الحق والباطل . وقد ذكر اهل الفرق[٥٣] انه كان في العرب كل ملة ودين فخوطب الكل بـ : لكم دينكم .

ب ـ قوله تعالى[٥٤] : « هذان خصمان اختصموا في ربهم » .

وجه الدلالة من الآية انه سبحانه جعل الناس فريقين : فريق في الجنة وهم المؤمنون وفريق في السعير وهم الكافرون .

ج ـ قوله تعالى[٥٥] : والذين كفروا بعضهم اولياء بعض .

وجه الدلالة في الآية ان الذين كفروا عام في كل الكافرين .

د ـ قوله جل وعلا[٥٦] : فماذا بعد الحق الا الضلال .

وجه الدلالة من الآية ان الله تعالى ذكر الضلال مقابل الحق من غير تفرقة بين فرق الضلال ومشاربه ومذاهبه .

هـ ـ إنّ أهل الملل يشتركون في الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم

---

(٥١) انظر المصدر السابق مع هامشه وكذا المبسوط ٣٠/٣١ وكذا المغني ٦/٣٤٣ .

(٥٢) سورة الكافرون الاية ٦ .

(٥٣) انظر كتاب الدكتور عرفان عبدالحميد « دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ١٥٣ و١٥٤ .

(٥٤) سورة الحج الآية ١٩ .

(٥٥) سورة الانفال الآية ٧٢ .

(٥٦) سورة يونس الآية ٣٢ .

والقرآن[٥٧] .

و ـ ان الكافرين على اختلاف معتقداتهم الخاصة ـ كتلة واحدة في معاداة الاسلام وتظافر جهودهم في القضاء عليه كما حدث ذلك في اكثر من موطن .

فقد وقفوا ـ صفاً واحداً بجامع الحقد على الاسلام ـ في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حين تحالف اليهود مع قريش كما تجمعت قوى الشر قبيل مطلع هذا القرن للقضاء على الدولة الاسلامية مستخدمة مكر اليهود وثروتهم وسياسة الغرب في خبثهم المعروف وسرية الجمعيات الماسونية وحقد الاقليات غير المسلمة داخل البلاد الاسلامية حتى قضي على الخلافة العثمانية التي كانت الدولة الوحيدة التي تحمل لواء الاسلام وتدافع عنه باخلاص له وتشرف به ، وكما يحدث الآن من ازدواج جهود جمعيات التبشير والتهويد لبث السموم بين المسلمين واختلاق التشكيك في الاسلام للقضاء عليه .

كما لا يخفي ما يحدث الآن من تواطؤ قوى الكفر كافة بكل تستر وحكمة على ألا تقوم قائمة لكيان أساسه الاسلام[٥٨] .

ثانيا ـ استدلال اصحاب الرأي الثاني (وهو ان الكفار ذوو ملل مختلفة)

استدل هذا الفريق بما يلي :

أ ـ قوله تعالى : لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً[٥٩] .

وجه الدلالة من الآية انه سبحانه خص كلاً من الملل والامم بشرعة مستقلة .

---

(٥٧) انظر المبسوط ٣٠/٣٢ وفتح القريب شرح كتاب الترتيب ١/١٣ .

(٥٨) يفهم ذلك من ملاحظة مقررات تلك الجمعيات ونشراتهم واذاعاتهم في بعض المناسبات فقد نقلت اذاعة لندن في شتاء عام ١٩٧٠ـ١٩٧١ كثيرا من تصريحات رئيس كتدرائية كنتري رئيس الاساقفة في توجيه نصحه الى الشرق والغرب للوقوف في وجه ما يشعر به من تحسس فكري اسلامي في منطقة الشرق الاوسط .

(٥٩) سورة المائدة الآية ٤٨ .

ب ــ قوله تعالى[60] : ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ... الآية .

وجه الدلالة منها انه تعالى عطف الذين هادوا والنصارى والصابئين على الذين آمنوا . والعطف يقتضي المغايرة ، ولو كان الكل ملة واحدة لما افاد العطف المغايرة .

ج ــ قوله صلى الله تعالى عليه وسلم[61] : لا يتوارث اهل ملتين شتى » . واليهودية ملة والنصرانية ملة وهكذا .

د ــ ثم ان التوارث بين اهل دار الحرب واهل دار الاسلام منتف وان اتحد الدين لانقطاع الموالاة فمع اختلاف الدين اولى[62] .

ثالثا ــ استدلال اصحاب الرأي الثالث :

استدل اصحاب الرأي الثالث ــ القائلون بان اليهود والنصارى ملة وغيرهم ملل متعددة ــ بما يلي :

أ ــ ان اليهود والنصارى وان اختلفت بعض المعتقدات عندهم فهم ملة في اعتقاد التوحيد والايمان باليوم الآخر وبنبوة موسى والتوراة ، بخلاف المجوس فلا يؤمنون بهذا كله فاختلفوا .

ب ــ ان الله تعالى جمعهم في كثير من المواضع فوصفهم بأهل الكتاب فاختلفوا عن سواهم .

رابعا ــ استدل أصحاب الرأي الرابع ــ القائلون بأن اليهود ملة والنصارى ملة وغيرهم كلهم ملة ــ بما يلي :

ان اليهود اهل ملة مستقلة خصوا بالتوراة وهي كتاب مستقل كما

---

(٦٠) سورة الحج الآية ١٧ .

(٦١) رواه ابو داود وغيره بسند صحيح عن عمرو بن شعيب انظر عون المعبود ١٢٢/٨ .

(٦٢) انظر المغني لابن قدامة ٣٤٢/٦ .

خصوا برسول خاص عليه الصلاة والسلام ولهم منهج يخصهم في اغلب الامور ، وكذا الحال في النصارى حيث انهم اهل ملة اخرى لها استقلالها ومميزاتها الخاصة بها من رسولها وكتابها وبعض معتقداتها •

وان كلاً من الفريقين ـ اليهود والنصارى ـ يعتبر الآخر ضالاً لا يقوم على اصل من الهدى • قال سبحانه[٦٣] وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء •

اما من عداهم من أهل الملل فهم في حكم الملة الواحدة • حيث يجمعهم أمر جامع هو أنهم ليسوا مسلمين ولا كتابيين[٦٤] •

مناقشة هذه الادلة :

بعد استعراض هذه الادلة على الآراء الاربعة المتقدمة يمكننا ان نتلمس أقواها دليلاً من خلال المناقشة •

عند ملاحظة ادلة الجمهور نجد أنها مصدرة باربعة ادلة نقلية قرآنية موصلة الى المطلوب من أن الكفر ملة واحدة وطرف في الخصام أمام الاسلام ، وأن الكافرين بعضهم اولياء بعض •

كما أن الدين ينحصر عقلاً في الحق والباطل ، وما بعد الحق الا الضلال ، والكفر مقابل الاسلام مطلقاً •

اما أدلة الرأي الثاني : فهي كما نراها لا توصل الى المطلوب لما يلي .

أ ـ اما الاول : « لكل جعلناكم منكم شرعة ومنهاجاً ••• الآية » • فالخطاب فيها مع المؤمنين وهم اخوة واهل ملة واحدة • والسياق لا يناسب أن يكون لكل مؤمن شرعة وملة خاصة به •

---

(٦٣) سورة البقرة الآية ١١٣ •
(٦٤) انظر المبسوط ٣٢/٣٠ والمغنى ٣٤٢/٦ و٣٤٣ •

والمراد من الآية ـ والله تعالى أعلم بمراده ـ لكلٍ ممن دخل الاسلام جعلنا القرآن له شرعة ومنهاجاً[٦٥] •

ب ـ واما استدلالهم بقوله تعالى : ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ••• الآية فلا يعني تعداد الملل بعد الاسلام ولا الاعتراف بكل ملة برأسها !

وانما الذي تعنيه الآية ـ والله تعالى اعلم ـ بأن الذي آمن بالله رباً وتديّن بمقتضى اليهودية الصحيحة والنصرانية الحقة ثم توفى قبل مجيء الاسلام فلا خوف عليه ولا حزن ، وان تدين بموجب هذه الديانة ثم جاء الاسلام فاعتنقه فآمن برسوله محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك يؤتون أجرهم مرتين • حيث كانوا من المخضرمين •

ولا تعني الآية بحالٍ اعتبارهم ـ أهل هذه الملل ـ بأي نوع من أنواع الاعتبار المرموق• بعد مجيء الاسلام وهم على تلك الملل، التي تجمعها صفة الكفر والخسران[٦٦] •

ج ـ بقي استدلالهم بالحديث المتقدم « لا يتوارث اهل ملتين شتى » والذي يعتبر من أقوى أدلتهم، فهو أيضاً لا يقوم حجة على المدعى لاحتماله غير ما ذهبوا اليه •

فقد اجاب عنه الجمهور بأنه مفسر بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم » •

وتفسير الملتين بالمسلم والكافر يوحي بأن الكفر في التوريث ملة واحدة • سيما وان بعض الروايات جاءت بالتفسير والمفسر في حديث

---

(٦٥) نقل هذا التفسير عن مجاهد رحمه الله تعالى • انظر الفقه المقارن للكشكي ٥٧ •

(٦٦) انظر مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ للفخر الرازي ١/٣٦١ ، وتفسير البيضاوي ١/٥٦ وتفسير ابن كثير ١/١٠٣ •

واحد[٦٧] .

د ـ اما استدلالهم بالقياس على انتفاء التوارث بين الحربي واهل دار الاسلام فمردود ، لأن عدم التوارث بينهما سببه عدم الموالاة والنصرة ـ وليس اختلاف الملة ـ ولأن مال الحربي غنيمة للمسلمين فلا يرثه الذمي المسالم فبطل القياس وتهاوى الدليل .

واما ادلة الرأي الثالث فلا تحتاج ـ في الرد عليها ـ لاكثر مما قيل في رد الرأي الثاني . ولو سُلّم لهذا الرأي فان جوانب الاختلاف كثيرة وعقائدية فلماذا التفريق بينهم وبين غيرهم وربما كانت القطيعة فيما بينهما ـ أحيانا ـ أشد .

ويرد على ادلة الرأي الرابع بأن استقلال اليهودية بمنهج خاص بهم وكذا النصرانية لا يحقق المقصود فان كثيراً من الملل الاخرى ـ التي اعتبرتموها ملة واحدة ـ لكل منها طابعها الخاص ومميزاتها فلماذا فرقتم بينها وبين اليهودية والنصرانية وبعد هذه الجولة في ادلة هذه الآراء تبين لنا قوة الرأي الاول القائل بأن الكفر ملة واحدة لكثرة ادلته وقوتها وعدم ورود المآخذ عليها بخلاف ادلة الاراء الأخرى التي ان سلم منها دليل تطرق اليه الاحتمال فبطل به الاستدلال كما لاحظنا . والله سبحانه اعلم .

الفصل الثاني
في الارث مع الردة

الردة : الرجوع عن الاسلام اختياراً ـ والعياذ بالله ـ بعد اعتناقه .

من الفقهاء من ادرج الردة في اختلاف الدين فعدهما مانعا واحداً ، ومنهم من عدها مانعاً من الارث مستقلا[٦٨] . حيث لم يغن عنها التعبير

---

(٦٧) انظر المبسوط ٣٠/٣٢ وفتح الباري ١٢/٤٤ ونيل الاوطار ٦/٨٤ .

باختلاف الدين[٦٨]، اذ لا توارث بين أخوين ارتدا معاً الى النصرانية مثلاً ولو كانا متفقين فيما رجعا اليه • لأن المرتد لا يقر على ما آل اليه من دين ، بينما لو كان الاخوان نصرانيين في الأصل لتوارثا • ولا يخفى ما في هـذا التقسيم ـ الاخير ـ من الدقة ، ورغم انا ادرجنا الردة في اختلاف الدين في عنوان البحث لكنا بحثناها بحثا مستقلاً •

ويمكن ان نتصور للارث مع الردة صورتين :

الصورة الاولى : افتراض المرتد وارثا •

الصورة الثانية : افتراضه موروثا •

وسنجعل لكل صورة مبحثا مستقلاً •

المبحث الاول

افتراض كون المرتد وارثا

لا خلاف بين الفقهاء في ان المرتد لا يرث احداً إجماعاً[٦٩] •

ذلك لأن المرتد في حكم الميت ـ ان لم يتب ـ لاستحقاقه المـوت ، ولانتفاء الموالاة بينه وبين ذويه[٧٠] ولانه لا يقر على دين • وهنـا تأتي صورة الخلاف الذي مرّ في : من اسلم بعد وفاة قريبه قبل قسمة تركته وحيث قطع الجمهور بحرمانه هناك يستمر حكم الحرمان هنا لوجود المانع ، ويستمر منهج الحنابلة ساري المفعول هنا أيضا ، وهو :

انه ان رجع الى الاسلام قبل اقامة الحد عليه وقبل قسمة التركة قسم له منهـا[٧١] •

---

(٦٨) انظر شرح منظومة خلاصة الفرائض للشيخ عبدالملك البتني ص١٦

(٦٩) انظر عون المعبود شرح سنن ابي داود ٨/ ٢٠ •

(٧٠) انظر احكام التركات والمواريث للشيخ محمد ابو زهرة : ٣٣ وكذا : الميراث والوصية في الاسلام للبرديسي ص٢٨ •

(٧١) انظر المغنى لابن قدامة ٦/ ٣٤٤ •

وقريب من قول الحنابلة قول الشيعة الامامية رغم انه اضيق • حيث قسموا المرتد الى نوعين : مرتد عن فطرة ومرتد عن غير فطرة •

فالمرتد عن فطرة هو الذي انعقد ماء تخلقه في الرحم واحد ابويه مسلم أما المرتد عن غيرفطرة فهو الذيانعقد ولميكن احد ابويه مسلما[٧٢] •

فضيقوا على الاول ـ المرتد عن فطرة ـ رحاب الشريعة السمحاء ، حتى انهم لم يقبلوا توبته ولو تاب • وتشككوا في قبول الله تعالى اياها • فكان لهم في ذلك قولان •

أما الثاني ـ المرتد عن غير فطرة ـ فيستتاب عكس الاول فان تاب قبلت ، ـ وربما كان وارثا في مثل الصورة التي هنا ـ والا قتل[٧٣] •

ولا داعي لاعادة منشأ هذين الاتجاهين ورَدّ الجمهور على ما ذهب اليه الفريق الثاني • ولا خلاف في ان الردة كفر قام بمن مات قريبه وتاب قبل قسمة التركة ففيما تقدم في الفصل الاول كفاية •

بقي موضوع التفرقة بين مرتد عن فطرة ومرتد عن غير فطرة ، التي قال بها الامامية • وان كان هذا في الحقيقة قـولاً عـرف في القرن الاول وناقشه الامام الشافعي وهنالك قول آخر هو : ان ارتـد الى ديـن يظهره كاليهودية والنصرانية يستتاب والا قتل ومن رجع الى دين يستخفي بـه كالزندقة قُتل مطلقا ولا تقبل توبته[٧٤] •

ولا يخفى ضعف هذا القول وعدم اعتماده على دليل يسنده لما يلي :

أ ـ ان التفرقة بين توبة المرتد عن فطرة وبين توبة المرتد عن غـير فطرة ترجيح بلا مرجع ، وتخصيص لقوله صلى الله عليه وسلم : أُمرتُ ان اقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلـه الا الله واني رسول الله فاذا قالوها عصموا

---

(٧٢) انظر الروضة البهية على اللمعة الدمشقية ٨/٣٠ •
(٧٣) انظر المصدر السابق وكذا المختصر النافع ٢٦٤ •
(٧٤) انظر الأم للامام الشافعي ٦/١٦٤ •

مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله »[٧٥] • بدون مخصص

ب ـ ان قتل المرتد حد من الحدود يقام على مسلم رجع عن دينه طوعاً ، سواء ولد على الاسلام او ولد على الكفر فاختار الاسلام أو حكم به عليه •

فدرؤه ـ الحد ـ عمن ولد على الكفر ان كان لدليل يخصه فأين هو ؟ والا فبم ميزتم بينهما ؟

والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: من بدل دينه فاضربوا عنقه[٧٦] •

ج ـ ان التوبة تيسير شرعه الله تعالى رحمة بعباده متى رجع العبد عن الخطأ الذي ارتكبه • ففي قبولها يخالف الأصل وقد قال الله سبحانه مشيراً الى الشرك والقتل العمد ظلما والزنا : « ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا من تاب وآمن وعمل عملا صالحاً ••• »[٧٧] •

المبحث الثاني

كون المرتد موروثا

قال جمهور الفقهاء اذا قتل المرتد أو مات فماله فيء مرجه بيت مال المسلمين •

وبهذا قال الائمة الثلاثة وربيعة وابن ابي ليلى وهو المروي عن زيد بن ثابت الفرضي رضي الله تعالى عنه وابن عباس رضي الله تعالى عنهما •

وقال الحنفية : ان المرتد يورث في الجملة، وفي الارث منه تفصيل •

---

(٧٥) رواه الشيخان والاربعة من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انظر الجامع الصغير مع فيض القدير ٢/١٨٨ و١٨٩ •

(٧٦) انظر كتاب الأم للشافعي ٦/١٦٤ و١٦٥ •

(٧٧) سورة الفرقان الآيات ٦٧ و٦٨ و٦٩ و٧٠ •

وهو المروي عن الصديق وعلي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم اجمعين[٧٨] .

وهناك رواية عن الامام احمد رحمه الله تعالى في ارثـه لكنها غـير الراجحة في المذهب[٧٩] .

وهو قول الشيعة الامامية والزيدية[٨٠] .

تفصيل قول الحنفية :

اتفق قول الحنفية على ان المرتد اذا لحق بدار الحرب فماله المكتسب بعد اللحاق فيء . لأن المسلم لايرث الحربي سواء كان المرتد رجلا او امرأة .

كما اتفقوا على ان المرأة لا تقتل بالردة، وكسبها يرثه ذووها المسلمون بقـي انهـم يورثـون المسـلم مـن المرتـد مطلقـاً كما يقول الصاحبـان او يورثونه ما اكتسبه المرتد زمان اسلامه ؟ كما يقول الامام أبوحنيفة وما ملكه بعد الردة فهو فيء يعود الى بيت مال المسلمين[٨١] .

وقول الصاحبين مروي عن علي رضي الله تعالى عنه وسعيد بن المسيب وعمر بن عبدالعزيز والشعبي والأوزاعي واسحاق بن راهويه .

اما توريث ورثته المسلمين ما ملكه زمان اسلامه فقط فهو القول المروي عن سفيان الثوري وما اكتسبه بعد الردة فلجميع المسلمين[٨٢] .

---

(٧٨) انظر المدونة الكبرى للامام مالك ٣/٨٧ وبداية المجتهد ٢/٣٤٧ والشرح الكبير ٤/٣٠٤ والأم ٧/٣٦٣ والمهذب ٢/٢٤ وفتح القريب شرح الترتيب ١٠/١٣ والمغني ٦/٣٤٦ .

(٧٩) انظر مغني ابن قدامة ٦/٣٤٦ والانصاف ٧/٣٥٢ .

(٨٠) انظر نيل الاوطار ٦/٨٣ .

(٨١) انظر شرح السراجية للسيد الشريف ٢٢٥ وما بعدها .

(٨٢) انظر المحلى لابن حزم ٩/٣٠٥ .

الادلـــة :

اولاً ـ ادلة الجمهور :

استدل جمهور الفقهاء على قولهم ـ لا يورث المرتد ـ بما يلي :

أ ـ بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يرث المسلم الكافر ... المتقـدم » .

والمرتد لا يخلو من احد وصفين : مسلم او كافر . ولا قائل بالاول فتعين الثاني والحديث صريح في نفي التوارث بين المسلم والكافر .

ب ـ وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يتـوارث أهل ملتين ... المتقـدم » .

وادعاء ان المرتد من الملة الاسلامية بعيد عن الحقيقة بعد الحياة عن الموت ، واضفاء الاحكام على الانسان باعتبار ما كان يتنافى مع مبدأ الحرمان عند قيام المانع ـ سيما ونحن في صدد الحديث عن موانع الارث ـ والاصل في المانع ان يكون طارئا .

ج ـ ان الله تعالى حقن الدماء وعصم الاموال بالاسلام واهدر الدماء بالردة عنه ، والمال اقل خطراً من النفس وأهون ، بل كان مصونا تبعـاً للنفس فلما هتكت حرمتها كانت حرمة المال اهتك[٨٣] .

د ـ أنه صلى الله عليه وسلم بعث قرة بن إياس الى رجل عرّس بامرأة ابيه فأمره بضرب عنقه وتخميس ماله[٨٤] .

هـ ـ ان الصديق أبا بكر رضي الله تعالى عنه حارب المرتدين وسبى نساءهم وغنم اموالهم[٨٥] .

ثانيا ـ استدلال الحنفية ومن قال بقولهم :

---

(٨٣) انظر الأم للشافعي ٧/٣٦٣ .

(٨٤) انظر فتح القريب بشرح الترتيب ١/١٣ . وكذا فتح القدير لابن الهمام : ٤/١٤٨ .

(٨٥) انظر شرح السراجية للسيد الشريف ٢٢٧ .

واستدل الفريق الثاني ـ الاحناف ومن وافقهم ـ بما يلي :

أ ـ ما روي عن علي رضي الله تعالى عنه انه قتل المستورد العجلي حين ارتد فورث اقرباءه المسلمين تركته[٨٦] •

وجه الدلالة من الاثر ان المرتد يورث، ولا يذهب على مثل علي مثله •

ب ـ ان اقربا المرتد المسلمين أولى من بيت مال المسلمين بتركته • حيث انهم يدلون بسببين : القرابة والاسلام ، اما بقية المسلمين ـ الذين يؤول اليهم مال بيت المال ـ فيتصفون بسبب واحد هو الاسلام • فاقرباؤه اولى لوجود الرحم •

ج ـ ان المرتد يورث بعد موته الحقيقي او الحكمي ـ عندما يقضي بذلك قاض بعد لحوقه بدار الحرب ـ كالذي يقتل حداً او قصاصاً[٨٧] •

مناقشة هذه الادلة :

لدى مناقشة ادلة الجمهور نجدها قوية السند تخدم الغرض المقصود منها فحديث الصحيحين : لا يرث المسلم الكافر عمدة في الاستدلال •

وحديث : لا توارث بين اهل ملتين هو الآخر صحيح الاسناد ويحقق المدعي وقياس مصادرة المال على هدر الدم في المرتد قياس صحيح وواضح وهو مأخوذ من حديث : أمرت ان اقاتل الناس ••• فان قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم •

وحديث قرة بن اياس يفهم منه الحكم بردة مستحل زواج امرأة الاب والتصريح بضرب عنقه ومصادرة ماله •

---

(٨٦) انظر المحلى لابن حزم ٩/٣٠٥ وبدائع الصنائع : ٩/٤٣٩١ •

(٨٧) انظر البدائع ٩/٤٣٩١ وفيها : « ولان الردة في كونها سببا لزوال الملك كالموت على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه على ما قررناه ، فاذا ارتد فهذا مسلم مات فيرثه المسلم فكان هذا ارث المسلم من المسلم لا من الكافر فقد قلنا بموجب الحديث •••••••••• »

اما الاستدلال بمحاربة الصديق للمرتدين وسبي نسائهم وغنم اموالهم فهو ايضاً صريح في ان المرتد لا يورث ـ ولكن المخالف يفرق بين ارث المرتد وبين غنم اموال المحارب لحرابته لا لردته . ولئن احتمل الأثر هذا وذاك فالأَدِلَّة قبله صالحة وكافية لصرف غنم اموال المرتدين لردتهم لا لحرابتهم .

اما ادلة الحنفية ومن وافقهم او وافقوه فهي كما تلاحظها تنقسم الى قسمين نقلية وعقلية .

فالنقلية محصورة في الاثر المروي عن علي رضي الله تعالى عنه[٨٨] .

وعند الرجوع الى هذا الاثر نجد فيه ما يسترعي النظر .

فقد روي عن علي رضي الله عنه انه قتل المرتد ولم يقسم ماله ، ورواية تقسيم مال المرتد بين ورثته المسلمين يحتمل ان راويها غلط فيها[٨٩] .

واذا صح ما روي عنه رضي الله عنه فيحتمل انه اجتهد لعدم وقوفه على حديث : « لا يرث المسلم الكافر » .

وعلى أية حال فمتى صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء لم يكن لاحد معه حجة[٩٠] .

غاية ما في الامر أنه اجتهاد صحابي صح الحديث بخلافه . وقول الصحابي نصير اليه عندما نعدم النص ولم يحط بجميع السنة صحابي واحد بل هي محفوظة عند جميعهم .

اما الادلة العقلية فلا مفعول لها اذا وجدت الادلة النقلية .

وعند مناقشتها نلاحظ انها لا تصلح حجة على المدعى لما يلي :

---

(٨٨) هناك رواية ان ابن مسعود قال بهذا ـ توريث المسلمين من المرتد ـ لكنها لم تصح انظر المحلى لابن حزم ٩/٣٠٥ . اما ما روي عن علي فصح سنده وروي عكسه فناقشناه دون الاول .

(٨٩) انظر الأم ٦/١٦٩ .

(٩٠) انظر المصدر السابق .

أ ـ فدعوى ان اقرباء المرتد يتصفون بالاسلام والقرابة فهم لذلك اولى من بقية المسلمين عندما يكون ماله فيئاً ـ كلام غير مسلّم • لأن الذين قالوا بأن مال المرتد فيء للمسلمين لم يقولوا ان ذلك لهم بطريق الارث ، ولـو قالوا بذلك لاتجه التعليل وانما يكون لبيت مال المسلمين بطريق الاغتنـام لا الارث •

ب ـ اما قياس المرتد على المقتول قصاصاً او حداً فقياس مع الفارق •

لأن المقتول حداً او قصاصاً من المسلمين حتى يغسل ويصلى عليه وهو وارث وموروث بخلاف المرتد في كل هذه الامور[91] •

وبالتالي فقد ظهر للقارئ الكريم ضعف ادلة الحنفية وموافقيهم بينما تبقى ادلة الجمهور صحيحة سالمة من الايراد عليها محققة المطلوب فلذلك كان قولهم هو الراجح والله سبحانه وتعالى اعلم •

وللحنفية رحمهم الله تعالى احكام تتعلق بالمرتـد وتفريعات ، والذي يعنينا من ذلك ما يخص الارث منه •

(أ) فمن أهم تلك التفريعات صورة لحوق المرتد بدار الحرب :

ومتى لحق يحكم القاضي بلحاقه وعلى ضوء ذلك يقسم مالـه على ما قدمنا من خلاف بين الامام ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله تعالى •

فحيث يفرق الامام بين ما اكتسبه ايام اسلامه ليقسمه بين ورثته يجعل ما اكتسبه بعد الردة فيئا ـ يجعل الصاحبان حكم مال المرتد واحداً يقسم بين ورثته المسلمين سواء اكتسبه قبل الردة او بعدها •

وقد رد الجمهور هذا الرأي بأن المرتد حي يرزق فسحب حكم الموت عليه غير مسلّم ولا ضرورة اليه ، على ان الارث منه غير مسلم كما مر في المبحث السابق •

كما اورد عليهم نقض الحكم فيما لو عاد المرتد تائباً والتفرقة بين بعض

(91) انظر الأم ٧/٣٦٣ •

ما ذهب والبعض الآخر من ماله ، واعتبر ذلك مما لا دليل عليه ، وبناءً على غير اساس متين[٩٢] .

(ب) ومنها ـ لو ارتد الزوجان معاً ثم جاءت بولد فقتل الأب على ردته .

فان ولد لأقل من ستة اشهر من حين الردة فالولد وارث . لأن العلوق حصل في حالة الاسلام قطعاً ، وان ولد لاكثر من ستة اشهر من حين الردة فلا يرث لاحتمال علوقه حالة الردة فلا يرث مع الشك[٩٣] .

ويمكن ان تكون هذه المسألة مما يقول بمثلها الجمهور تقريبا ويورثون الطفل من ابيه الكافر ولا يعتبر ذلك من ارث المسلم من الكافر ، ولو اوهم ظاهر الحال ذلك . فلو مات كافر وزوجه حامل فاسلمت بعد موته ثم ولدت . فالولد يرث أباه رغم الحكم باسلامه تبعاً لامه . شريطة ان لا يكون كفره بالردة .

وتخريج المسألة أن الجنين اهل لان يرث فحال وفاة ابيه ثبت ارثه ووقف حقه وساعتئذ هو على ملة ابيه بالتبعية اما الولادة حياً فهي شرط لتحقق ارث الجنين . فلما اسلمت امه بعد موت ابيه تبع امه بالدين لانها اشرف الابوين[٩٤] .

هذا ما تيسر تدوينه من مسائل هذا البحث ، علما باني حذفت الكثير من المسائل والصور التي لا تمس الحاجة لذكرها ، ومما لا يعتبر الآن عمليا لبعده عن واقعنا . تحاشياً عن الخوض في الافتراضات البعيدة . وختاماً اسأل الله تعالى ان يفتح علينا ابواب المعارف والعلم النافع ، وان يزيل عن طريقنا كل الحجب ويرفع الموانع بمنه وصلى الله على رسوله محمد وعلى آله وصحابته ومن اهتدى بهديه والحمد لله رب العالمين .

---

(٩٢) انظر الأم : ٦/١٦٨ و١٦٩ ، والاختيار لتعليل المختار : ٤/١٤٧ و١٤٨ .

(٩٣) انظر بدائع الصنائع : ٩/٤٣٨٩ ، ٤٣٩٣ .

(٩٤) انظر فتح القريب بشرح الترتيب ١/١٢ .

مراجع البحث

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ احكام التركات والمواريث . الشيخ ابو زهرة . طبع مط عة مخيمر ١٣٨٢هـ .

٣ ـ الاحوال الشخصية في الفقه والقانون والاقتصاد . الدكتور احمد الكبيسي . مطبعة الارشاد/بغداد سنة ١٩٧١ .

٤ ـ الأم . للامام الشافعي محمد بن ادريس . ط . شركة الطباعة الفنية. القاهرة ١٣٨١هـ .

٥ ـ الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف . للامام علاءالدين علي المرداوي . ط . السنة المحمدية . القاهرة .

٦ ـ انوار التنزيل واسرار التأويل . لناصرالدين عبدالله بن عمر البيضاوي . ط. مصطفى البابي الحلبي .

٧ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع . للامام علاءالدين ابى بكر بن سعود الكاساني . مطبعة الامام ـ القاهرة .

٨ ـ بداية المجتهد . لابن رشد الحفيد ابو الوليد محمد بن احمد .مطبعة الاستقامة ـ القاهرة سنة ١٣٧١ـ١٩٥٢ .

٩ ـ تحفة المحتاج بشرح المنهاج . لابن حجر الهيثمي . دار صادر بيروت .

١٠ـ تفسير القرآن العظيم لابي الفداء اسماعيل بن كثير . ط. مطبعة الاستقامة . القاهرة .

١١ـ التفسير الكبير . الامام فخرالدين محمد الرازي . المطبعة العامرة الشرقية .

١٢ـ الجامع الصحيح . الامام ابو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري . ط. مصطفى البابي الحلبي .

١٣ـ الجامع الصغير . الامام جلال‌الدين عبدالرحمن السيوطي . ط. مطبعة مصطفى محمد .

١٤ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير . لابن الشيخ محمد عرفة الدسوقي . مطبعة عيسى البابي الحلبي .

١٥ـ الدرر المنتثرة في الاحاديث المشتهرة للجلال السيوطي . ط. مصطفى البابي الحلبي .

١٦ـ دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية . د. عرفان عبدالحميد . مطبعة الارشاد/ بغداد .

١٧ـ الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية • لزين‌الدين الج عي العاملي• ط • بيروت •
١٨ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام • للضعاني محمد بن اسماعيل • ط• المكتبة التجارية بمصر •
١٩ـ سنن ابي داود وعليه شرح عون المعبود • للعلامة ابي الطيب محمد شمس‌الحق العظيم آبادي • مطابع المجد/مصر •
٢٠ـ شرح السراجية للسيد الشريف الجرجاني • ط• مصطفى البابـي الحلبي •
٢١ـ الشرح الصغير •• بلغة السالك لاقرب المسالك • لابي البركات احمد بن محمد الدردير • مطابع دار المعارف • مصر •
٢٢ـ شرح منظومة خلاصة الفرائض • لعبدالملك بن عبدالوهاب البتنـي المكي • مطبعة مصطفى محمد •
٢٣ـ الشرح الكبير للقطب ابي البركات احمد الدردير • مطبعة عيسى البابي الحلبي بهامش حاشية الدسوقي •
٢٤ـ صحيح مسلم بشرح النووي • رحمهما الله تعالى بهامش شـــرح القسطلاني • ط• دار صادر •
٢٥ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري • لبدرالدين ابي محمد محمود العيني • ط• ادارة الطباعة المنيرية •
٢٦ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري • للحافظ شهاب‌الدين احمد بن علي بن حجر العسقلاني • مصور عن مطبعة بولاق الاولى ــ بمصر •
٢٧ـ فتح القريب بشرح كتاب الترتيب • عبدالله بن بهاءالدين الشنشوري الفرضي • مطبعة التقدم العلمية بمصر •
٢٨ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير • عبدالرؤوف المناوي • مطبعـــة مصطفى محمد •
٢٩ـ القاموس المحيط • الامام مجدالدين محمد الفيروزآبادي • المطبعـــة الميمنية •
٣٠ـ المبسوط • لابي بكر شمس الائمة السرخسي • مطبعة السعادة • الطبعة الاولى •
٣١ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد • للحافظ نورالدين الهيثمي • الناشر دار الكتاب بيروت الطبعة الثانية •
٣٢ـ المحلى • للامام ابي محمد علي بن احمد بن حزم • ط• المكتب‌البخاري للنشر والتوزيع • بيروت •
٣٣ـ مختار الصحاح • الامام محمد بن بكر بن عبدالقادر الرازي • نشر دار الكتاب العربي • بيروت •

٣٤ـ المختصر النافع ، في فقه الشيعة الامامية، لابي القاسم جعفر بن الحسن الحلي ، مطبعة النعمان ـ النجف .
٣٥ـ المدونة الكبرى ، للامام مالك برواية سحنون عن عبدالرحمن بن القاسم ، الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية .
٣٦ـ المغني في شرح مختصر ابي القاسم الخرقي ، للامام موفق الدين ابي محمد عبدالله بن قدامة المقدسي ، مطبعة الامام .
٣٧ـ مغنى المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للامام محمد الخطيب الشربيني ، الناشر المكتبة الاسلامية ، لرياض الشيخ .
٣٨ـ الميراث المقارن ، للشيخ عبدالرحيم الكشكي .
٣٩ـ الميراث والوصية في الاسلام ، محمد زكريا البرديسي ، الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة .
٤٠ـ المهذب في فقه الامام الشافعي ، لابي اسحق الشيرازي ، ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي .
٤١ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال للامام ابي عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي تحقيق علي محمد البجاوي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي الطبعة الاولى ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م .



اسلوب الاسلام في وقاية المجتمع
من تعاطي المسكرات

بحث مقدم الى المؤتمر الدولي لمكافحة الادمان على المسكرات والعقاقير المنعقد في بغداد في ١/ تشرين أول سنة ١٩٧٦ .

اعـــداد
الدكتور احمد عبيد عبدالله
استاذ القانون الاسلامي المساعد
فـــي
كليـة القانـون والسياسة
جامعـة بغـداد

بسم الله الرحمن الرحيم

حقيقة الخمر ونشأتها :

الخمر : كلمة عربية ، ويرجح انها مستعارة من الآرامية على الرغم من شيوعها في الشعر الجاهلي ، وسميت خمرا • لأنها تركت فاختمرت ، واختمارها : تغيير ريحها • وقيل : سميت بذلك لمخامرتها العقل •

اما « وين » فهي الصيغة العربية للكلمة العبرية « يين » ومعناها : العنب الاسود[1] غير ان صاحب اللسان قد نقل عن ابن برى : ان « الوين » هو العنب الابيض ، اما بقية من نقل عنهم فيذهبون الى انه العنب الاسود •

ولا يمكن تحديد الزمن الذى اكتشفها الانسان فيه ، ويظهر انه عرفها منذ زمن بعيد جدا[2] • فلقد جاء ذكرها في التوراة ، وكانت شائعة في عصر الرومان واليونان •

ولقد ارتبط انتشار الخمر بانتشار النصرانية ، فمن المعروف ان جميع الأديرة القديمة كانت محاطة بالكروم التي تعصر الخمر بها بغية استعمالها بالصلوات الكنسية[3] •

ثم مع تطور الزمن اصبح للخمر صناعة تنتج انواعا مختلفة منها •

موقف المجموعة البشرية من الخمر :

لم تترد اي مجموعة من المجموعات البشرية على اختلاف تكوينها ، وتباعد الزمن فيما بينها ، واتساع المساحة بين مواطنها في الوقوف من الخمر موقف المعارض لها فكرا ، والمعادى لها شيوعا ، والمتردد منها تعاطيا ، ولم

---

(١) راجع دائرة المعارف الاسلامية ٨/٤٥٠ والقاموس المحيط ٤/٢٧٦ ٠

(٢) راجع دائرة معارف القرن العشرين ٣/٧٩٠ ٠

(٣) انظر : الخمر والمشروبات الروحية للدكتور محمد الهوارى ٠ مجلة حضارة الاسلام ، العدد الاول السنة الخامسة عشرة ٠

يعرف عن اي فكر اجتماعي ، او دين سماوي ان شجع على الخمر[٤]، او اباح تعاطيها اباحة مطلقة ، او نظر لها نظرة الاحترام والتكريم[٥] •

فقد حرمتها الديانة اليهودية على وجه الاجمال • فقد اوجبت التوراة على الناذر الذي نذر نفسه للرب ، ان يمتنع عن الخمر والاشربة •

فقد جاء في التوراة ما نصه[٦] :

« وكلم الرب موسى قائلا : اذا انفرز رجل وامرأة لينذر نذر النذير لينتذر للرب ، فعن الخمر والمسكر يفترز ، ولا يشرب خلّ الخمر ولا خلّ المسكر ، ولا يشرب من نقيع العنب ، ولا يأكل عنبا رطبا ولا يابسا ، كل ايام نذره لا يأكل من كل ما يعمل منه جفنة الخمر من العجم حتى القشر »•

وكان الكهنة يمتنعون عن الخمر قبل قيامهم بالفرائض سواء بسواء بأمر من التوراة التي جاء فيها ما نصه[٧] :

---

(٤) انظر : دائرة معارف القرن العشرين ٣/٧٩٠ •

(٥) أما ما دأب عليه شعراء العربية في العصر العباسي وغيره من التغني بوصف الخمرة واطرائها فليس محمولا على ظاهره ، ولا يجوز ان يفترض ان كل شاعر وصف الخمر يكون قد شربها ، ذلك : ان وصف الخمر اكتسب صفة « الفن الشعري » الذي رأى الشعراء المسلمون ــ تقليدا للشعراء الجاهليين ــ ان شاعريتهم لا تكتمل الا به ، كما هو الشأن في الغزل الذي كثيرا ما يردد فيه الشعراء اسماء وأوصافا بمحبوبات لا وجود لهن ، وكما هو الحال في قطع الفيافي والقفار على العيس لشعراء لم يشهدوا قفارا ولم يركبوا عيسا ، مما نجده في شعراء الاندلس مثلا • ومن الادلة الواضحة على هذه الحقيقة مقصورة ابن جابر الهواري مثلا ، فهو يمدح فيها النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ ومع ذلك يضمنها ابياتا في وصف الخمرة تعد ــ من الناحية البلاغية ــ من اروع الشعر ، وما كان الجنون يبلغ بذلك الشاعر الصوفي الضرير ان يتقرب الى الرسول الكريم بوصف خمر شربها ، ولكنه يضمن قصيدته فنا شعريا تقليديا ، كما ضمنها الغزل التقليدي •

(٦) سفر العدد ، الاصحاح السادس ، الآية : ٣ وما بعدها •

(٧) سفر لاوبين ، الاصحاح العاشر ، الآية : ٩ •

« وكلم الرب هارون قائلا : خمرا ومسكرا لا تشرب انت وبنوك معك عند دخولكم الى خيمة الاجتماع » .

والنبط ـ ايضا ـ تجنبوا الخمر ، ووصفوا احد آلهتهم في نقوشهم بأنه « الاله الخير الذي لا يقرب الخمر »[8] .

كما ان تحريم الخمر يدخل في القاعدة التي قال بها كثير من قساوسة النصارى .

وكل ذلك له اصوله في ماضي الساميين السحيق الذي جعل للخمر والاشربة صفة من صفات الشيطان .

وقد تميز عصرنا الحاضر بالمعالجة الموضوعية ، والمكافحة العلمية لجرثومة الخمر والمسكرات ، نظرا لقوة ما وصلت اليه الخمر من شراسة في الانتشار وابداع في الصنع ، وتفتن في الدعاية ، حتى استحكمت في النفوس ، وتغلبت على الطباع ، وتسلطت على الموارد .

فضعفت معها الرجولة ، وتراخت امامها الارادة ، وهانت في سبيلها الكرامة ، وانعكس ذلك على الحياء العام في الشارع والبيت ، واثر على الانتاج في المعمل والمؤسسة ، وسطا على الاسرار والخطط في السياسة والحرب ، وفي ذلك يقول فريد وجدي[9] :

« ولو عمل احصاء عمن في مستشفيات العالم من المصابين بالجنون والامراض العضالة بسبب الخمر ، وعمن انتحر وقتل غيره بسبب الخمر ، وعمن يشكو في العالم من آلام عصبية ومعدية ومعوية بسبب الخمر ، وعمن أورد نفسه موارد الافلاس بسبب الخمر ، وعمن تجرد من أملاكه بيعا أو غشا بواسطة الخمر . لبلغت حدا مريعا تجد كل نصح بازائه صغيرا .

فما هي الابلية تقع على رأس من قضى الله بها عليه من عباده » .

واذا كان النصح لا يجدي او هو لم يعد يجدي كما يقول فريد

(٨) انظر : دائرة المعارف الاسلامية ٨/٤٥٢ .
(٩) انظر : دائرة معارف القرن العشرين ٣/٧٩١ .

وجدى ، فما هي الاجراءات التي يجب ان تفرض لغرض الحد من هـذا الطوفان الجنوني الخطير ؟

للجواب عن هذا التساؤل تبرز الحاجة الى انموذج في التجربة ، عملي في التطبيق ، فعال في الاثر .

وهذا الانموذج المطلوب ـ في نظر كثير من المنصفين ـ هو الاسـلوب الاسلامي الذي افلح على مدى اربعة عشر قرنا من الزمان ان يجعل هـذه الجرثومة تتوارى فلا تظهر في الطريق ، وتختفي فـلا تشيع في المجتمع ، وتتأخر فلا تتقدم في صناعة او صيانة .

ونود التنبيه هنا الى التصور الاسلامي لاهداف الحرب المعلنة ضد الخمرة، لكي نكون واقعيين وموضوعيين بلا خيال او مغالاة .

فلا اظن احدا من النـاس يتصور ان الاسـلام ـ وهو يحارب الخمر والمسكرات ـ قادر على القضاء عليها قضاء تاما بحيث تختفي كما تختفي الحشرة الخبيثة بعد المكافحة المدروسة بمسحوق او محلول يقطع دابرها ، ويستأصل شأفتها . لا : ليس هذا هو الهدف .

وذلك : لأنه ما دام في الانسان ميل طبيعي الى اللذة ، وما بقي في الفرد نزوع انسـاني الى المتعـة ، وما استمر البشـر مدارا لمختلف العواطف والخلجات : فسوف يبقى هناك نفر يشربون الخمر .

وما دام في الارض نخيل تحمل التمر ، وحقول تغل الشعير ، ودوالي تفرز العنب ، فسوف تبقى الدنان بالخمر مملوءة ، وبعض الكؤوس مترعة بالراح، ولا يمكن القضاء عليها الا بالقضاء على ذلك كله وهو امر مستحيل.

فهدف الاسلام اذن هو : ان يقضي على الوجـود الشرعي للخمـر ليطاردها القانون ويعمّق الشعور بقبحها لتعافها النفوس ، ويربي الضمير الفاضل لتتعارض مع المروءة ، ويشدد العقوبة عليها لتختفي عن الانظار .

واذا اختفت الخمرة عن الانظار شحت وتـدنت ، حتى اذا طلبهـا

الراغب شق عليه منالها ، واذا عرضها التاجر هرب منه طالبها ، واذا تيسرت ظل الراغب والتاجر في خوف دائم وذعر مستديم من العقاب المهين •

وبذلك تبقى واجهة الجماعة المعلنة نقية طاهرة ، لا يلوثها فاقد ، ولا يدنسها داعر ، ولا يعتدي على نظافتها مستهتر او متمرد ، ومن استتر بعد ذلك فهو الى الله ان شاء عاقبه وان شاء عفا عنه •

وهذا الهدف سيكون نتيجة لاصلاح الفرد ، وتقويم اخلاقه ، وتربية ضميره تربية منظمة مدروسة •

وهذا هو المفهوم المعاصر لاصلاح المجرمين والجانحين الذى يقوم على ركنين اساسيين[10] :

١ ـ حماية الهيئة الاجتماعية من خطر السلوك الاجرامي ، بحيث تبقى واجهة المجتمع آمنة مطمئنة نقية •

٢ ـ معالجة المجرم واصلاحه وتقويمه ليصبح عضوا نافعا لنفسه ومجتمعه •

الدين سلاح فعال ضد الانحراف :

ان الكثير من مشاهير المصلحين وعلماء الاجرام في العالم يتفقون معنا على ان الدين من امضى الاسلحة ضد الجريمة والانحراف ، وكان التركيز منصبا على التعليم الديني في سجون العالم في القرن الثامن والتاسع عشر •

وحينما اسست نظم السجون في امريكا في سنة ١٧٩٠ في فلادلفيا : اعتبر كل من التربية والتعليم الديني اجراء اساسيا في اصلاح السجين •

ولا يزال التركيز قويا حتى اليوم على استعمال سلاح الدين في محاربة السلبيات الخلقية في المدينة والسجن •

---

(١٠) انظر : عبدالجبار عريم : الطرق العلمية الحديثة في اصلاح وتأهيل المجرمين والجانحين ص١٦٣ •

يقول الاستاذ عبدالجبار عريم استاذ علم الاجرام في جامعة بغداد[١١]:

« ومما لاشك فيه : ان الاعتقاد الديني يلعب دورا هاما في ضبط سلوك الافراد ، ومنعهم من ارتكاب المعاصي • فالدين الاسلامي يحرم الخمر والقمار ، ومما لاشك فيه ان هذين العاملين من العوامل التي تلعب دورا اساسيا في الاجرام ، وقد ثبتت فعالية الاسلام في منع المتدينين حقا من ممارستها » •

« ان الدين لا يتناقض مع التربية الخلقية والادبية ، فكلاهما يستهدفان اقامة روادع ذاتية تسيطر على سلوك الفرد وتردعه عن الجنوح نحو الخطأ والرذيلة » •

« ان الدين يمكن ان يعتبر طريقة من الطرق التربوية التي تتناول كلا من الجوانب الروحية والخلقية ، وكذلك الجانب الاجتماعي ايضا » •

« ليس بامكان الفرد ان يستغني عن الجانب المعنوي في الحياة ، ولذلك فان الدين يمكن ان يقدم خدمة في هذا المجال كوسيلة لتهذيب النفس ، ورفع مستوى الروادع الادبية ، وغرس نوازع الخير ، والابتعاد عن الشر ، وهذا كله يعتمد بالدرجة الاولى على تنمية الحس الوجداني في السجين وايقاظ ضميره ، وتقوية شعوره بالمسؤولية الادبية نحو الغير » اهـ •

اذن فان من الامور البديهية : ان الدين يعمل على صحة النفس كما يعمل الغذاء على صحة الجسد ، والنفس الصحيحة تصدر عنها اخلاق صحيحة ايضا ، كما ان الجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح • ولايستقيم احدهما بدون الآخر •

ان القوي الذي يفعل ما يشاء ليس بصحيح • لأن النفس الصحيحة لا تنطلق كما تنطلق الآلة التي تملؤها قوة البخار ، او قوة الكهرباء ،

---

(١١) الطرق العلمية الحديثة في اصلاح وتأهيل المجرمين والجانحين ، ص٢٤٦ وما بعدها •

فتصطدم وتهشم ، وتخبط خبط عشواء حيث تحملها القوة العمياء .

وعلى هذا فلا صحة بدون ضابط ، ولا يكون الضابط فعالا ومؤثرا الا اذا كانت فيه القوة على تنمية القـدرة على الامتنـاع ، ورد النفس عن بعض ما تشاء ، وليس معناه القدرة على العمل فحسب ، ولا المضي مع النفس في كل ما تشاء .

وقد دلّ الواقع العملي على ان الدين هومن اقوى الضوابط للانسان، ومن اشدّها احكاما للتصرف ، ومن اعمقها تنمية للانضباط .

واذا انضبط الانسان فقد اصبح مخلوقا جميلا ، يعلم ما يريد فيفعله ، ويعرف ما يكره فيرفضه .

وعن انضباط الانسان يقول الاستاذ العقاد رحمه الله[١٢] :

« وهذا قبل كل شيء هو مصدر الجمال في الاخلاق : مصدره ان القوة النفسية ارفع من القـوة الآليـة .. مصدره ان يتصرف الانسان كما يليق بالكرامة الانسانية ، ولا يتصرف كما تحمله القوة الحيوانية ، او القوة التي يستسلم لها استسلام الآلات .

مصدره ان يكون الانسان سيد نفسه ، وان يعلم انه يريد فيعمل او يمتنع عن العمل ، وليس قصاراه ان يساق الى ما يراد .

ان المجتمع قد يملي على الانسان ما يليق وما لا يليق ، ولكنه لا يغنيه عن هذا الضابط الذي تناط به جميع الاخلاق » .

والدين هو الضابط الذي لا غنى عنه في كل خلق من الاخلاق ، وبه يتسلط الفرد على ما يفرضه المجتمع عليه من حسن وقبح، فيأخذ ذاك ويترك هذا ، فيعلو على المجتمع في كثير من الاحيان ، وبدونه يتسلط المجتمع على الفرد في كل ما يفرضه عليه مما يليق ومما لا يليق ، فيكون اسيرا لا يملك

(١٢) انظر : الانسان والقرآن . الموسوعة ٤/ ٤٠ .

الاختيار ، غضيضا لا يحسن النظر ، مشوشا لا يجيد الفرز والانتقاء .

والدين هو الضابط الذي يشعر الانسان بالمسؤولية ، ويجعله يحاسب نفسه بها ، وبالتالي فانه يرفض ان يرتكب ما يشين . ولأن ارتكاب ما يشين يتعارض وجمال الاخلاق التي انضبط بضوابطها .

وهذا هو « عزم الامور » الذي جعله القرآن الكريم من مظاهر السمت الجميل ، والخلق الفاضل ، والشخصية الانسانية الكريمة .

والقرآن الكريم ارسى قواعد المسؤولية الفردية ، واناط بها تكاليف الدين والاخلاق(١٣) : « كل نفس بما كسبت رهينة » وقال(١٤) : « ولا تكسب كل نفس الا عليها ، ولا تزر وازرة وزر اخرى » .

خلاصة القول : ان الشر - على وجه العموم - ليس مشكلة علمية تحتاج الى نتاج العقل، ولامشكلة كونية تفتقر الى تقدم العلم، ولكنه في حقيقته مشكلة العواطف الانسانية ، والهوى الجامح ، والرغبة المتمردة ، التي تجعل الانسان يرفض الالم ، ويجهد في ان يكون شعوره بالسرور والمتعة غالبا على تصرفاته وممارساته .

وهذا الشعور يقتضي علاجا يطابق طبيعته، وحكمة تلمس جوانب حقيقته ، ولا نعلم علاجا او حكمة تطابق طبيعة ذلك الشعور غير الدين .

واذا كان هذا الشعور الانساني في هذه المشكلة يتطلب الدين ، فليس هناك ما يمنع من الاستعانة على ايصال الدين وتعاليمه ونظرياته التربوية والاخلاقية بواسطة ما توصل اليه الانسان من تقدمه في العلم والحضارة .

لأن كل ما هو مطلوب في هذا الصدد ، هو : ان ترتبط التشريعات ومشاريع السيطرة على هذه المسألة بمفهوم العقيدة الدينية ، وضبط الرغبة

---

(١٣) سورة المدثر : ٣٨ .

(١٤) سورة الانعام : ١٦٤ .

المطلقة بضوابط الفكر الديني ليكون للفرد رؤيته الواضحة ، وحـدوده المرسومة ، واستجابته الذاتية •

لماذا الدين وليس التشريعات الوضعية :

جرى التطبيق العملي على حقيقة لا يمكن انكارها ، وليس في الوسع التغاضي عنها ، وليس فيها ما يحتمل العناد والمكابرة ، وهي :

ان الانسان ـ في اغلب احواله ـ لا يستسيغ امتثال القانون الا اذا خشي طائلته ، ويقبل على امتثال احكام الدين من غير حاجة الى رقيب ، والانسان عندما يمتثل احكام القانون لا يحس بذلك الاحساس الروحاني الممتع الذي يحسه وهو يمتثل لتعاليم الدين التي تضفي على نفسه الرضا ، وتسبغ على روحه الطمأنينة ، وتلبس تصرفاته بلباس الاحترام والقدسية •

ومن هنا نجد الملايين من الناس لا يشربون الخمر امتثالا لدوافع الدين في نفوسهم ، وآلافا من الناس يشربونها مع علمهم بأن التشريع الوضعي يحرمهـا •

ففي العراق مثلا ، او مصر[1] ، يمتنع الناس عن الخمر مع ان القانون لا يعاقب شاربها • وفي الكويت ، او الهند ، او امريكا ـ في سني تحـريم الخمر فيها ـ يقبل بعض الناس على الخمر سرا مع وقوعهم بذلك تحت طائلة القانون •

فما هي الحقيقة النفسية التي تقف خلف هذه الظاهرة المتناقضة ؟

الجواب عن هذا التساؤل يكمن في سبر طبيعة الانسان في عالمه الداخلي كله ، وبجولـة النظر في مداخل نفسه ، ومطويات تفكيره ، وخلفيـات تصرفاته عامة •

لأن في اعماق الانسان عوالم شتى اشد سعة من العالم الذي يشاهده

---

(١) كتب هذا البحث قبل صدور قانون تحريم الخمر في جمهورية مصر العربيـة •

بعينه ، وليس لهذا العالم وجود بالنسبة الى الانسان ما لم يكن لـه وجـوده الباطن في علمه او قرارة نفسه ، والا فهو والمجهول عنده سواء •

ومن الحقائق التي بانت مسلمة اليوم في علم النفس : ان الاعمـاق الخفية ـ في الانسان هي التي تفسر لنا اعمالنا الظاهرة حين تحتاج الى تفسير شديد الوضوح ولا تجد تفسيرها الصحيح في الظواهر المحسوسة •

وآخر ما ثبت م ن تجارب « السلوكيين » ـ الذين يفسرون السلوك النفساني بحركات الاعصاب وخوالج الدماغ وعوارض الوظائف الجسدية على التعميم ـ : ان الوظائف الجسدية كلها مرتبطة بالارادة ، وان الارادة مرتبطة بوعي الدماغ ما بطن منها وما ظهر ، على ما اثبتته مدرسة « بافلوف » فيلسوف السلوكيين الكبير •

وهناك من علماء النفس من يوغل في القدم باحثا عن تفسير للتصرفات الانسانية الظاهرة فيستعين على ارجاع هـذه التصرفات الى اصولها ، الى تجار ب البشر وحوادث التاريخ عبر الزمن •

ويقتصد بعضهم فينقب عن ذلك في موروثات الانسان في اسرته واصوله من قبل ميلاده ، بينما يقتصر غيرهم على البحث عن ذلك في طفولة الانسان وما اعتورها من احداث ، وما اعترضها من انعطافات والتواءات •

واذا كان علماء النفس مولعين بنسبة كل تصرف انساني لا يعجبهم الى عقدة نفسية ، فانهم حتى الآن لم يفلحوا في ان يقدموا لنا الانسان المثـالي حسب تصورهم ، ولا أظن بأنهم سيفلحون في ذلك ، لا لشيء الا لأن كل وصف مثالي يضعونه لا يمكن ان يكون جامعا ولا مانعا ومن هنا فلا استقرار لقواعدهم ، ولا برهان على ما يقررون •

غير ان اصح المذاهب النفسية في هذا الباب هو مذهب « يونج » عن النماذج البشرية • وهو يرى : ان الانسان المثالي ليس نموذجا واحدا ،

وانما هو نماذج متعددة ، وذلك لاختلاف العوامل الطبيعية التي يتبعها ان يكون لكل طبيعة نموذج مثالي • وعلى هذا فليس هناك نموذج بشري واحد يقاس اليه العمل الصحيح •

وسواء كان الصواب الى جانب هؤلاء او الى جانب اولئك ، او الى جانبها معا ، فانهم متفقون على ان ما عدا النموذج او النماذج المثالية ، فان الانسان فريسة عقدة نفسية هي التي تتحكم في سلوكه ، وتحدد تصرفاته ، وتفرض عليه المقدار المطلوب من السلبيات ، ومهمة الباحث ان يتعرف على تلك العقدة ليقوم بمحاولة حلّها •

ومن العقد النفسية ما يقتضي لحلها تطور في المدنية والحضارة ، او بدل في الاعراف والقيم ، او سيطرة الحقائق الدينية والعلمية •

فالنوع البشري كله قد انحدر منذ آلاف السنين قبل عصور الشرائع وعصور المدنية والحضارة ، وقد استقرت في اعماقه الباطنة باقات من المخاوف التي لا يضبطها عد او حصر ، وحزم من انواع الرعب تتنافر اسبابها ، وتختلف آثارها ونتائجها ، لا يسبر لها غور ، ولا تؤمن لها نكسة •

فقد عانى الانسان القديم كثيرا من وطأة الخوف المستحكم من الوحوش الضارية ، والسباع العادية ، والمخاوف الشديدة من اشباح الظلام وشياطين المكر والغيلة وسطوة الجن ونسورهم ، وذلك الى جانب مخاوفه من البرق والرعد ، ومن الاعاصير والسيول ومن السحر والخديعة •

وعانى الانسان ايضا من مخاوف حقيقية لا تستند الى الاوهام والخرافات • مثل مخاوفه من الحر والبرد ، ومخاوفه من الجوع والعرى ، ومخاوفه من الاوبئة الفتاكة والامراض المبيدة ، ومخاوفه من ابناء جنسه من اعداء وغرباء ، ومالكين •

ويستمر الزمن في دورانه ، وتتعاقب الازمنة عصورا ودهورا وقرونا ، ويتوارث الجنس البشري هذه المخاوف حتى يصبح الخوف سمة تميز الفرد ،

وعبثا يثقل نفسه ، وقيدا يشل عقله •

ثم تأتي الحضارة وهي تحمل الى الناس قوانينها وآدابا فتنال ما هو ظاهر مكشوف من هذه المخاوف فتعالجه ، الا انها تقصر دون ما هو مستقر في قرارة النفس من فزع مجهول ، وحذر كامن ، ووهم دخيل •

وهكذا يبقى الجنس البشري موزعا بين عاملين : عامل الظاهر الذي يدركه عمل الحضارة ، وعامل الباطن الذي هو سليل الشعور الموغل في القدم من وراء الحضارات والشرائع والقوانين •

والعامل الباطني هو اخطر ما في حياة الانسان ، لأنه يترجم الى فزع في الظلام المطبق لا يدرى له سبب ، وخوف من المجهول لا يعرف له مبرر ، وحذر من كل جديد او وافد لا يعثر له على تفسير •

يقول الاستاذ العقاد في هذا المعنى [١٥] :

« ان العقدة النفسية الكبرى في اعماق النوع البشري قد تتلخص في كلمتين ، وهما : المخاوف المجهولة •

وان الشفاء من تلك العقدة يتلخص في كلمتين اخريين ، وهما : الثقة البصيرة •

والثقة البصيرة في كلمة واحدة ، هي : « الايمان » لأنه امان وائتمان •

او نعيد القول بعبارة اخرى فنقول : ان الايمان هو : الدين القويم •

وقد يقول قائل : لماذا لا يكون الامان من تلك المخاوف الكامنة في اعماق النفس البشرية منوطا بالسلطة المتمثلة في رئيس القبيلة ، او قوة العشيرة ، او سلطان الحكام والاولياء على الجماعات والشعوب ممثلا في القوانين والتشريعات ؟

والجواب المقنع عن هذا التساؤل يتلخص في ان السلطان الانساني ـ في اغلب الاحيان ـ يبدو لكثير من بني الانسان وكأنه كبت فوق كبت ،

---

(١٥) انظر : الموسوعة ٥/٥٠٤ •





اثقله الخوف فراح ينشد الامن بالغيبوبة ، ومزقته الحيرة فطفق يقتلها بالمخدر ، واضناه التمزق والانفصام فهرب الى النوم اليقظ .

والدراسات النفسية اليوم ترجع جميع الامراض النفسية الى مرض واحد ، هو داء الضمير المدخول المنقسم . وترجع جميع انواع العلاجات الى علاج واحد هو علاج الايمان واليقين .

وهذا الدواء انما هو عند الدين وليس عند غيره من التشريعات الوضعية ، او العلم وذلك : لأن العلم وسيلة لما يمكن ان يعرف ويعلم ، ولا حاجة به الى ثقة او تسليم ، وانما يؤمن الانسان ليعرف كيف يثق وكيف يبصر مواطن الامان ، ثم يركن اليه ركون العارف الآمن يقول الامام محمد عبده رحمه الله :

« هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرا مما يفيد راحة الانسان: اعجزهم ان يكتشفوا طبيعة الانسان ، ويعرضوها عليه حتى يعرفها ويعود اليها .

هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كانت من الحديد اللامع المضيء ، أفلا يتيسر لهم ان يجلوا ذلك الصدأ الذي غشى الفطرة الانسانية ، ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود اليها لمعانها الروحي ؟

حار الفيلسوف في اوربا واظهر عجزه مع قوة العلم ، فأين الدواء ؟

الدواء في الرجوع الى الدين . فالدين هو الذي كشف الطبيعة الانسانية وعرفها الى اربابها في كل زمان ، لكنهم يعودون فيجهلونها » .

اذن فان الازمة في كل الانحرافات انما هي ازمة الضمير الممزق الذي يستهويه الهروب ، ويريحه الخدر ، ويسعده النوم .

والدين هو الذي يمنح الفرد مقياس للحياة يرتفع به عن الاستسلام للذة المجردة ، والمتعة المطلقة ، وهو مقياس الضمير المستقل ، الذي يؤدي وظائفه بناء على ايمان راسخ بالقواعد الثابتة .

واذا كانت الاديان العالمية توصف دائما بأنها ثورات واسعة • فان هذه السعة لا تقاس بمدى الارض التي تغطيها ، ولا بعدد الافراد الذين يعتنقونها• وانما تقاس سعتها بمدى التغيير الذي تحدثه في ضمير الفرد ، ومدى الانضباط الذي تفرضه على هذا الضمير الذي يتلقى هذا الفرض بثقة وايمان وتسليم، حيث ينعكس هذا الايمان على جميع اعماله وتصرفاته •

وحينئذ لا حدود لذلك التغيير الذي تحدثه ثورة الاديان في ضمائر الناس ونفوسهم • لأنها تتناول كل ما تزاوله النفس من شؤونها الظاهرة والباطنة ، تتناول الافكار الواضحة ، والهواجس الخفية ، كما تتناول العادات والاخلاق ، وتنظم العرف والقانون كما تنظم الحياة الاجتماعية والدساتير الحكومية ، فهي تلحق بكل فرع من فروع التصرفات والوقائع لأنها لحقت قبل ذلك بالاصل الموجه الذي هو : « الضمير » •

واذا صلح الضمير ، فان له اثرا مباشرا على جميع تصرفات الانسان من حيث انسجامها مع ما في هذا الضمير من فكر وعقيدة • وتتكلم عن اثر الضمير الديني في الافعال ، فنقول :

اثر الضمير الديني على التصرفات :

الضمير الديني فعال الاثر في ما يتعلق بربط الفرد بالرقيب الذي لا ينام ، وبالعالم الذي لا يجهل ، وبالمطلع الذي لا يخفى عيه شيء •

وحينئذ لن يكون من اليسير على هذا الفرد ــ وهو بهذا الموقع ــ ان يكون على السبيل المتعرج ، والدروب الخلفية ما دام قد نصب من ضميره رقيبا على اعماله وحسيبا على تصرفاته •

وبهذه الرقابة الطوعية يكون الانسان قد وجه نفسه ، واكتشف ذاته ، وسلمت له الفضيلة بهذا المدد الذي جعله الله اساسا لأستقامة الحياة منذ ان

خلقه الله وعلق به عمارة الكون : « قلنا اهبطوا منها جميعا فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[18] .

وللضمير الديني عند الفرد سلطان قوي واثـر فعال يفـوق سلطان التشريعات الوضعية بكثير ، من حيث ان الضمير موجه من غير أمر ، ناصح من غير تهديد ، مقنع من غير نكال .

اما التشريعات والقوانين الوضعية ، فقد جبلت النفوس على النفـور منها ، والتمرد عليها ، لأنها مفروضة من سلطة خارجة عن الاختيار ، ويجد الفرد ـ في الاغلب ـ ما يبرر موقفـه موقف المنـاوىء والمتخبط من تلـك السلطة . ومن اجل هذا كانت التشريعات المتسمة بالاقناع والحجة ومخاطبة العقل والضمير اكثر تقبلا واستجابة . لأنها تخاطب سلطة الضمير الديني الذاتية النابعة من اعماق الفرد ، وتهيمن على شؤونـه ، وتشـرف على تصرفاتـه .

ولقد عبر القرآن الكريم عما نسميه الضمير الديني بـ « تقوى الله » فندب المؤمنين اليها ، وحثهم عليها ، وناداهم بوصف الايمان ليحملهم حملا ووبا على تنفيذ ما ندبهم اليه ، : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاتـه ولا تموتن الا وانتم مسلمون »[19] .

ونظرا لاهمية التقوى « الضمير الديني » في تحديد حسن استعمال الفرد لحريته الشرعية نرى الانبياء جميعا قد اتفقوا على مبدأ استعمال الضمـير الديني استعمالا مؤثرا ومخاطبة الفرد من خلاله . فما من نبي الا وقد دعا قومه الى تقوى الله من اجل ان يكون هناك ضمير ديني مؤثر : « والى عـاد اخاهم هودا ، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غير افـلا تتقون »[20]

(١٨) سورة البقرة : ٣٨ .
(١٩) سورة آل عمران : ١٠٢ .
(٢٠) سورة هود : ٥٠ .

« كذبت ثمود المرسلين اذ قال لهم اخوهم صالح الا تتقون »[٢١] والامثلة على ذلك كثيرة •

وسائل تربية الضمير الديني :

من اجل ان يكون للفرد ضمير ديني مؤثر شرع الله من الاسباب ما يوصل الفرد الى هذا الموقع المرسوم • ومن بين تلك الاسباب « العبادات » التي هي في ظاهرها علاقة بين العبد وربه ، وهي في معناها تربية الضمير الديني لدى الفرد الذي يجعله مشدودا الى الجماعة بقوة روحية تحكم ميوله وتوجه ارادته ، وتحدد سلوكه ، فتحقق الالتزام والانضباط قبل ان تتدخل القوانين لرسم الطريق •

فمن صلاة تقي الفرد مواقع السقوط ، الى صيام يربي العقل ويروض الروح ويعف اليد ويهذب اللسان ، الى زكاة تغرس في الفرد حب التعاون والشعور بالمسؤولية ، الى حج يوفر للفرد امتزاجا اجتماعيا عالميا ، الى صدقة ترتق القلب وترهف الشعور •

وهكذا نجد ان العبادات الاسلامية تتجه الى تهذيب ضمير الفرد ليكون مستعدا للتلاحم مع المجتمع الفاضل من اجل غاياته الفاضلة •

فان القلوب اذا صلحت انعدمت فيها طاقة التفكير في الشر ، والتخطيط للجريمة ، والاصرار على الخطأ • فان الجريمة تبدأ اول ما تبدأ في ضمير الانسان وفكره قبل ان تأخذ طريقها الى حيز التنفيذ : « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى »[٢٢] • « والاثم ما حاك في صدرك وكرهت ان

---

(٢١) سورة الشعراء : ١٤١ ــ ١٤٢ •

(٢٢) انظر : فيض القدير ٢/٢٧٧ •

يطلع عليه الناس »[٢٣] .

والحقيقة التي لا مراء فيها بعد ذلك هي : ان الضمير الديني اذا ما تربى على هذا النحو الذي رسمه الاسلام ، فانه يتوفر لدينا اقوى الاسباب لوقاية الفرد والمجتمع من جميع اشكال الانحراف في كافة المجالات ومنها : الاقبال على هذه الجرثومة التي هي آفة العقل السليم ، والتفكير المستقيم ، والرأي البناء ، وبهذا السبب وحده امتنع الملايين من الناس منذ ان حرم الله الخمر والى هذا اليوم عن مجرد التفكير في تناول المخدرات والمسكرات .

والا فما هو الحاجب الذي يقف بين طالب مسلم يدرس في اوربا مثلا وبين تناول الخمر غير الضمير الديني الذي يراقب الله ، والضابط الاسلامي الذي ينظم السلوك ، والعقيدة السماوية التي توجه العمل .

وهي نفس الطاقة التي تمنع الفرد من القتل والزنا والسرقة والخيانة ونحو ذلك من الجرائم الخطيرة .

يقول الاستاذ العقاد[٢٤] :

« ان (الضمير الديني) ليهدى العقل هنا غاية الهداية التي تطلب من الدين القويم دون أن يربطه بالقيود القاسرة او يكرهه على الجمود المعطل عن التصرف ، وعلى هذا الضمير الديني تقوم رسالة الدين التي تعلو مع الزمن على نظم الاقتصاد وبرامج الساسة وشائق الاسماء من دعوة تلهج بالديمقراطية ، او صيحة تلفظ بالمادية ، او حذلقة تتعلق باطراف المبادىء واهداب القواعد والنظريات ، وتحسب ان (الانسانية) بنت يوم وساعة ، وان « الضمير الانساني » زي من ازياء الامم يلبس مع الصباح ويخلع قبل المساء » .

---

(٢٣) جزء من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه المشهور الذى رواه احمد واصحاب الكتب الستة . انظر : فيض القدير ١/٣٠ .

(٢٤) انظر : الموسوعة ٤/١٩٤ .

الاسلوب الاسلامي لعزل المسكرات :

يتدرج الاسلام وهو بصدد عزل الخمر وبقية المسكرات على ثلاث مراحل ، ويتوقف نجاح كل مرحلة على مدى تحقق المرحلة التي قبلها ، ودور هذه المراحل لاحق لدور تربية الضمير الديني عند الفرد ، فبعد الفراغ من تربية هذا الضمير تبدأ المراحل التالية :

المرحلة الاولى : الاقناع العقلي :

اول اتجاه من اتجاهات الاسلام في طريق تحريم الخمر كان مخاطبة للعقل خطابا يستهدف اقناع المخاطب اقناعا عقليا بسلبيتها وعزلها، فجاء النص على هذا الشكل :

« يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما »[٢٥] ومن هذه الاشارة الى ان الخمر والميسر شر على الرغم مما فيه من بعض المنافع القليلة طفق المسلمون يبحثون في الجوانب السيئة التي ينفضها هذا الداء على عقل الفرد وجسمه وماله امعانا في الوصول الى اقوى نقطة من نقاط الاقتناع .

فذهب المفسرون والحكماء والكتاب والاطباء الى تقصي ذلك حتى وصلوا الى الحقيقة التي لا حقيقة بعدها في ان الخمر ضرر يجب تحاشيه ، وسوء ينبغي الابتعاد عنه ، ومرض يلزم التخلص منه . وهي اثم كبير لا يليق بذي المروءة ان يتدنى الى مستواه .

فقال المفسرون مثل ما يلي :

قال الفخر الرازي في تفسيره[٢٦] :

---

(٢٥) سورة البقرة :٢١٩ .

(٢٦) راجع : التفسير الكبير ٤٦/٦ .





اما ما يقوله الاطباء فهو موافق لنص الرسول على الخمرة بأنها مرض : فعن طارق بن سويد الحضرمي ، قال : قلت يا رسول الله ، ان بارضنا اعنابا نعتصرها • فنشرب منها ؟ قال : لا • فراجعته ، قلت : انا نستشفي به للمريض • قال : « ان ذلك ليس بشفاء ، ولكنه داء » •

فقال الاطباء ما يلي بعضه :

يقول الدكتور محمد الهواري[٢٩] ـ بعد ان استعرض نتائج ابحاث العديد من علماء الترب ـ : « ومن كل هذا يظهر جليا ان الانسمام الغولي يعتبر من اعظم الاخطار التي تهدد البشرية ••• فهو مدعاة للفتك بالجملة العصبية ،وقد تكون من أهم الاسباب الموجبة للامراض العصبية والعقلية والنفسية ، ومن اعظم دواعي الجنون والشقاوة والاجرام ، لا في المرء المسيء لنفسه وحده ، بل وفي اعقابه من بعده ، فيكون اذن علة الشقاء والعوز ، وسبب البؤس والتعاسة ، وجرثومة الافلاس والمسكنة ، ما نزل بقوم الا اودى بهم مادة ومعنى ، اي بدنا وروحا ، او جسما وعقلا ، وهو الاضمحلال المحتم وحلول الخراب الاعظم •

فكل المؤسسات العلمية اصبحت متفقة على ان آثاره معروفة بصورة لا مجال للشك فيها :

١ ـ فهو يقوم بتخريش الاقسام الاولى من جهاز الهظم تخريشا آليا •

٢ ـ ويساهم في تصلب الإنسجة ويضعف فيها خاصة جذب الماء اليها •

٣ ـ ويزيد في احتقان العروق الدقيقة مما يؤدي الى الاستحالات الشحمية في الخلايا والقصور في اداء وظائفها الطبيعية •

٤ ـ ويؤدي الى التهاب المعدة التهابا تختلف شدته بين الالتهاب البسيط والالتهاب المقترح مع توسع في المعدة لدى المدمنين •

(٢٩) الخمر والمشروبات الغولية • مجلة حضارة الاسلام ، العدد الاول السنة الخامسة عشرة •

٥ ـ ومن عواقبه نزلات الامعاء المزمنة مع امكان تقرح العفج او المعي الاثني عشري •

٦ ـ اضافة الى الآفات البابية التي تؤدي الى تشمع الكبد وخاصة التشمع الضموري او التشمع الشحمي الضموري •

٧ ـ ومن آثاره كذلك تصلب الطحال والتهاب الصفاق المزمن الذي يكون مرتعا للعصيات السلية •

٨ ـ ولا يخلو جهاز الدوران من التأثر به ، فالقلب ينوء بالشحم وتتصلب الشرايين وتحتقن العروق الدقيقة •

٩ ـ والجهاز البولي يصاب بآفات شديدة نتيجة لانطراح قسم لا بأس به من الغول عن طريقه ، ولقد شوهدت حوادث التهاب في الكلى والمثانة وزيادة اطراح المواد الاجنبية عن طريق البول •

١٠ـ والجملة العصبية اكثر الاعضاء انفعالا بهذه المادة ، فالدماغ يصاب باحتقان السحايا والقشر احتقانا يؤدي الى تصلب الدماغ والتهاب السحايا » •

ويختتم الدكتور الهواري كلامه قائلاً :

« ولم يكن هناك كالتشريع الاسلامي حكمة وصرامة في الوقوف امام خطر الغول ، اذ اصدر تشريعه بالتحريم القاطع ، فعاد بذلك على الامة الاسلامية بكل ما يحفظ لها من سلامة في صحتها واقتصادها ، لا فرق في ذلك بين جميع السوائل الغولية سواء المقطرة منها او المخمرة •

فالنتائج واحدة في جميع هذه الاشربة ، وان اختلف التأثير بحسب ما في هذه الاشربة من الغول •

وما كان هذا التحريم ليفقر الامة او يسبب اضمحلالها وما كان هذا التحريم يوما شرا على المسلمين المتعففين او على كل من يحرمه على نفسه

من عقلاء الناس » ا هـ •

هذا بعض ما يقوله الاطباء ، اما ما يقوله علماء النفس والاجتماع ، والاقتصاد فهو مريع ينذر بالخطر ، ومرعب يوحي بالدمار ، وخطير يقتضي الحلّ السريع الصارم •

هـذه هي المرحلـة الاولى على طريق كفاح الاسلام ضد الخمر والمسكرات •

فقد ربى الاسلام ضمير الفرد عن طريق اقناعه بخبثها معنى ، وقبحها اثرا ، وسطوتها على اغلى درة يملكها الانسان وهي العقل •

فلما تبين المسلمون ذلك ، رتب الله على هذه الحقيقة النظرية حقيقة عملية ، فجاءت المرحلة الثانية التالية :

المرحلة الثانية : التحريم المؤقت :

لم يغب عن علم الله سبحانه مدى تعلق الناس بالخمر ، ومدى شيوعها في مجتمعاتهم ، فاراد ان يشرع لهم خطوة عملية على طريق انهاء الخمر والانتهاء منها ، فجاء النص على تحريمها تحريما موقتا في اثناء الصلاة ، فجاء النص على هذا الشكل :

« يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سـكارى حتى تعلمـوا ما تقولون »[٣٠] •

وهكذا خطا القرآن في مكافحة الخمرة خطـوة هجـومية فعلية فكان تشريع تحريمها وقت الصلاة بعد أن تهيأت اذهان المسلمين لهذه الخطوة من حلال المرحلة الاولى التي المعنا اليها •

---

(٣٠) سورة النساء : ٤٣ •

ثم يتوسع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في اظهار هذا التشريع الجديد بالشكل الذي يهيىء اذهان المسلمين للمرحلة الثالثة وهي مرحلة التحريم المطلق •

ففي حديث ابي الدرداء قال(٣١) :

« أوصاني خليلي ـ صلى الله عليه وسلم ـ : لا تشرب الخمر ، فانها مفتاح كل شر » •

وعن خباب بن الارت قال(٣٢) : قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ « اياك والخمر ، فان خطيئتها تفرع الخطايا ، كما ان شجرتها تفرع الشجر » •

ففهم المسلمون : ان الخمر ان حرمت وقت الصلاة فقط ، فان ذلك لا يعني انها كريمة المذاق في غير وقتها ، لأن النهي قد صدر من رسول الله الذي تيقن المسلمون صدقه في القول ، وعرفوا نصحه في الامر ، وتبينوا حكمته في التشخيص •

وبذلك يكون الخمر قد انعزل في اوقات الصلاة تشريعا ، وانعزل في غير اوقاتها مروءة وكرامة • وبات المسلمون يترقبون تحريمها المطلق ، ويتوقعون منعها المستمر ، ويرجون لمجتمعهم ان يتطهر منها ويبتعد عنها • نظرا لأن بعض المسلمين استمروا على معاقرتها في غير اوقات الصلاة فكانت بذلك سببا في بعض الخصومات والمنازعات •

فقد اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن ابي وقاص ، فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار ، فضربه

---

(٣١) انظر : سنن ابن ماجة حديث رقم ٣٣٧٢ •
(٣٢) المصدر السابق حديث رقم ٣٣٧٣ •

انصاري بلحي بعير فشجه شجة موضحة ، فشكا الى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ، فقال عمر ـ رضي الله عنه ـ : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا . فكانت :

المرحلة الثالثة : التحريم المطلق :

شاء الله جلت قدرته ان يكون تحريمه للخمرة تحريما مطلقا هو خاتمة المطاف في أمر الخمر وبقية المسكرات التي تأخذ حكمها . فجاء النص على هذا الشكل :

« يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون[٣٣] .

واكد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ هذا التحريم بجملة من الاحاديث مبينا المزيد من التفصيلات في هذا التحريم . ومن ذلك حديث عبدالله بن عمرو قال : قال رسول الله[٣٤] :

« من شرب الخمر وسكر ، لم تقبل له صلاة اربعين صباحا ، وان مات دخل النار ، فان تاب تاب الله عليه ... » .

ومن ذلك حديث ابي هريرة ، قال : قال رسول الله :

« مدمن الخمر كعابد وثن » .

وحديث ابي الدرداء قال : قال رسول الله :

« لا يدخل الجنة مدمن خمر » .

وهكذا تناهى المسلمون عن الخمر فلم ترد على خاطر ، وطهروا

---

(٣٣) سورة المائدة : ٩٠ .

(٣٤) ابن ماجه ، حديث ٣٣٧٧ ، ٣٣٧٥ ، ٣٣٧٦ .

مجتمعهم منهـا فلم تدخل على بيت ، وفطموا نفوسهم عنها فلم تظهـر على مائـدة •

فلقد استجاب المسلمون لهـذا القرار السماوي لأنه من عنـد الله ، وامتثلوا لهذا النهي لأنه من وحي الدين ، وحرصوا على تنفيذه في البيئـة رغبة في مرضاة الله وتجنبا لغضبه •

وهـذه هي جوانب الميـزة التي يمتاز بها التشريع الديني عن بقية التشريعات الوضعية •

فالتشريع الديني يلقى التسليم لأنه من العقيدة ، ويصادف الرضا لأنه من الرحمن الرحيم ويحظى بالطاعة لأنه ليس من البشر •

فالرقابة عليه ذاتية من ضمير الفرد ، والرجاء منه ثواب من عند الله ، والعاقبة في تجاهله غضب من الخالق ، او عقوبة من المخلوق •

وهذه كلها ثمرة من ثمرات تربية الضمير الديني عند الفرد ، حيث يجد في طاعة الله متعة ، وفي امتثال اوامره عبادة ، وفي الحرص على مرضاته غاية ورسالة •

غير ان الاسلام ـ بواقعيته التي اهلته للبقاء ، وفطريتـه التي هيأتـه للحياة ، وبساطته التي يسرته للخلود ـ : لا يفترض في الناس ان يكونوا ملائكة ، ولا يطلب منهم ان يكونوا معصومين ، ولا يريد منهم ان يصبحوا نورانـيين •

بل انه افترض فيهم الخطيئة فحثهم على التوبة ، وتوقع منهم الذنب فكتب لهم المغفرة ، وانتظر منهم الزلل فخلق فيهم الندم •

وقد خلق الله في الناس الخير والشر ، وعرض عليهم الصواب والخطأ ، ويسرهم للطاعة والمعصية ،

فلما طلب منهم الخير اعانهم عليه بالتشريع ، ولما توخى منهم الصواب

يسره لهم بالعقل ، ولما امرهم بالطاعة حببها اليهم بالثواب •

وجعل من وراء ذلك كله سياجا يعصم الناس من الشذوذ ، ووسيلة تقي الافراد من الانحراف ، ونظاما يسهل للمجموعة البشرية مهمة التعاون على البر والتقوى •

فكان ان شرع الله للناس الوسائل الفعالة ، والطرق المرسومة لتنفيذ شريعته ، واصلاح عباده •

اراد بها ان يجبر صغار النفوس ان يكونوا كبارا ، وان ييسر لضعاف الارادة ان يكونوا اقوياء ، وان يخطط لعبيد الشهوة ان يكونوا افاضل •

فما هي تلك الوسائل ؟

وسائل الدين لتنفيذ تحريم الخمر :

الوسائل التي شرعها الله لتنفيذ اوامره وشريعته متعددة الوجوه ، متنوعة الاهداف • غير اننا نشير هنا الى وسيلتين مما يتعلق بموضوعنا هذا مبينين الجانب النفسي والتربوي الذي تحتوي عليه تلكما الوسيلتان ، وبيان اثرهما في وقاية الفرد والمجتمع من الخمر والمسكرات على وجه العموم • وهذا الجانب خاص بنفر قليل من الناس ممن لم يكتمل نموه الفكري ، ولم تصل تربية ضميره الديني الى المستوى المطلوب •

وهاتان الوسيلتان هما : الرقابة الجماهيرية ، والعقوبة ، ونتكلم عنهما فيما يلي :

الوسيلة الاولى : الرقابة الجماهيرية :

لقد وهب الله الافراد حرية كاملة في حدود المشروع ، حيث لا يمكن ان نوجد الفرد المؤثر في المجتمع المؤثر الا اذا كان هذا الفرد حرا بالقدر الذي يجعله عزيزا لا يذل ، و شجاعا لا يهاب ، وقويا لا يضعف •

وعندها يمكن لهذا الفرد ان يكون قادرا على اداء دوره في اتمام البناء بعد ارساء قواعده •

والحرية في الاسلام ليست انطلاقا من القيود ، بل هي معنى لا يتحقق في المجتمع الا مقيدا •

وعلى هذا : فان الحر حقا ، هو : الفرد الذي تتجلى فيه المعاني الانسانية العالية ، الذي يجد القدرة على ضبط نفسه بضوابط المصلحة العامة، ويتجه بها الى معالي الامور •

والحر ، هو : الذي يسيطر على ارادته و لاتسيطر عليه شهواته واهواؤه ، وانما هو سيد نفسه الى الحد الذي يعرف ما لها وما عليها ، وان هذه السيادة النفسية التي يتسم بها الحر : هي العنصر الاول في تكوين معنى الحرية في نفسه •

وان الذين يفهمون الحرية انطلاقا من كل القيود انما هم عبيد الاهواء الذين لا يفهمون حق انفسهم ، ولا يراعون حق المجتمع •

وعلى هذا فان قيود الحرية ترجع في مجملها الى حقيقتين :

الاولى : هي السيطرة على النفس والخضوع لحكم العقل لا لحكم الهوى •

والثانية : هي الاحساس الدقيق بحق المجتمع على الفرد ، وبدون هذه الحقيقة تبرز الانانية الفردية • والحرية والانانية نقيضان لا يجتمعان •

ومما لاشك فيه : ان الناس ليسوا سواء في مراعاة حرية الغير ، وحق المجتمع ، فان الناس منهم الحر ومنهم الذي يدعي الحرية ، لذلك كان لابد ان تقيد حرية من يدعون الحرية بقيود خارجية عن النفس بحكم القانون ، وحينئذ تكون هذه القيود حماية للحرية وليست كبتا لها •

والاسلام يسعى لايجاد مجتمع متكافل تتعاون فيه كل القوى الانسانية

بحيث تلتقي على المحافظة على مصلحة الفرد اولا ، ثم يتدرج بها الامر الى مرحلة صيانة البناء الاجتماعي والعمل على ارساء قواعده المتراصة التي لا ينفذ الدخن من اجزائها •

وعندما يتحقق المجتمع المتكافل فانه ـ بالضرورة ـ ينتج رأيا عاما فاضلا هو اول مظهر من مظاهر هذا المجتمع •

وللرأي العام الفاضل رقابة نفسية تجعل الشر ينطوي على نفسه فلا يظهر ، وتجعل الخير موقع الاعلان والظهور •

وبالرأي العام الفاضل تشعر الجماعة بقوة خفية تعينها على حفظ واجهة المجتمع نقية ناصعة • وهذه القوة هي رد الفعل الاجتماعي العام الذي يجعل من الحياة سدا بين الجريمة وبين ان تظهر او تشيع •

ومن هنا يرى الاسلام ان الجمهور قادر على ان يقوم بدوره العام بين مبدأين اساسيين ، هما :

١ ـ مبدأ الشورى بين اطراف الامة • وليس هذا موضوعنا هنا •

٢ ـ مبدأ الرقابة على المجتمع •

ومبدأ الرقابة هذا حصيلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو من القواعد الاساسية في المجتمع الاسلامي ، وبذلك يكون الله قد منح الناس حق الدفاع عن انفسهم ومجتمعهم من سيطرة الرذيلة عليه ، وما يتبع ذلك من انحراف النفوس وعبث المفسدين •

والجمهور الاسلامي ليس مخيرا في اداء واجب الرقابة على المجتمع ، وانما هي مسؤوليته التي انيطت به لغرض الارشاد العام لتقويم المعوج ، وتشجيع المستقيم واعانته على الاستمرار ، وكانت فرضا عليهم بقوله ـ تعالى ـ : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »[٣٥] •

---

(٣٥) سورة آل عمران : ١٠٤ •

وقد ذم القرآن بني اسرائيل من اجل انهم لم يأخذوا بمبدأ الرقابة هذا مأخذ الجد ، فافسحوا مكانا للشــر في مجتمعهم بترك الرقابـة على المفسـدين ، فقال – تعالى ـ : « لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون »[٣٦] •

وينظر الاسلام الى الرقابة على انها انتصار لكرامة الجماعة ، وتلبية لنداء الفضيلة والرجولـة ، فان التهاون فيها يتنافى والـكرامة التي تدفع اصحابها الى اثبات وجودهم وفرض شخصيتهم ، وتتنافى مع الفضيلة التي تدفع اصحابها الى الدفاع عنها والغضب من اجلها والثأر لها •

وقد روى عن ابي سعيد الخدري ـ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« لا يحقر احدكم نفسه » قالوا : يا رسول الله ، كيف يحقر احدنـا نفسه ؟ قال : « يرى امرا لله فيه مقال ، ثم لا يقول فيه شيئا » •

وينظر الاسلام تـارة اخرى الى الرقابـة على انها عنصر من عناصر احترام المجتمع وتقديسه ، وعامل من عوامل انتعـاش الامـة وتماسكها ، ومظهر من مظاهر المجتمع الفاضل الذي يكسب احترام الآخرين عن طريق احترامه لنفسه •

وقد ادرك المسلمون هذه الحقيقة فتمسكوا بها ، وفهم الناس اهدافها فحرصوا على مبدأها ، وادرك الفقهـاء اسرارها فكانت في كتبهم ابوابـا وفصولا ••• على النحو التالي :

---

(٣٦) سورة المائدة : ٧٧ و٧٨ •

حقيقة الرقابة في الفقه الاسلامي :

الرقابة الجماهيرية نوعان في الاسلام :

النوع الاول : الرقابة الجماهيرية العامة المطلوبة من كل الناس تعبدا امتثالا لقوله ـ تعالى ـ : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر » .

وامتثالا لقوله عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ... الحديث » .

النوع الثاني : الرقابة الجماهيرية الخاصة تقوم بها الجماعة المكلفة من الدولة بذلك . ويطلق عليها في العصر الحاضر « شرطة الآداب » ويسميها الفقهاء : « الحسبة » غير انها اكثر شمولا من شرطة الآداب ، لأنها تراقب جميع انواع المظالم والمفاسد والتعديات ، والمخالفات ، وعلى هذا فهي : « أمر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهي عن المنكر اذا ظهر فعله »[٣٧] .

والفرق الجوهري بين شرطي الآداب اليوم والمحتسب في النظام الاسلامي ، ان الشرطي يقوم بواجبه بحكم وظيفته وهو امر غير مضمون الفعالية والتأثير . بينما يقوم المحتسب بواجبه استجابة لعقيدته ، وامتثالا لدينه ، ومرضاة لله ، وعبادة له . وبهذا فهو مخلص في مهمته ، مندفع في واجبه ، حريص على مصالح مجتمعه . كل هذا اذا احسن اختيار المحتسب، واجيد تدريبه ، واتقنت تربيته وتهذيبه .

ولقد كان لنظام الحسبة في الاسلام اثر فعال في نقاء المجتمع ، وردع المنحرفين ، وزجر المجاهرين بالفوضى والفساد . وكان ذلك سببا لاقلاع الكثير من الافراد عن اسباب الانحراف خوفا من الاهانة حتى اصبحت

---

(٣٧) انظر : الاحكام السلطانية للقاضي ابي يعلى ، ص٢٨٤ .

الفضيلة طبعا فيهم • وقد تكلم الفقهاء عن الحسبة في ابواب مستقلة من كتبهم الفقهية ، ونقتطف بعض اقوالهم للتدليل والتمثيل •

يقول القاضي « ابو يعلى » المالكي[٣٨] :

« واما ما تعلق بالمحظورات ، فهو : ان يمنع الناس من مواقف الريب ، ومظان التهمة ، ويقوّم الانكار ولا يعجل بالتأديب قبل الانذار •

واذا رأى وقوف رجل وامرأة في طريق سابل لم تظهر منهما امارات الريب : لم يعترض عليهما بزجر ولا انكار ، فما يجد الناس بدا من هذا •

وان كان الوقوف في طريق خالية : فخلو المكان ريبة ، فينكرها • ولا يعجل في التأديب عليهما ، حذرا من ان تكون ذات محرم ، وليقل : ان كانت ذات محرم ، فصنها عن مواقف التهمة ، وان كانت اجنبية فاحذر من خلوة تؤديك الى معصية الله تعالى •

فاذا رأى المحتسب من هذه الحال ما ينكرها تأنى وفحص ورعى شواهد الحال ، ولم يعجّل الانكار قبل الاستخبار •

وقد سئل احمد ـ في رواية محمد بن يحيي ـ في الرجل السوء ، يرى مع المرأة ؟

قال : صح بـه •

واذا جاهر رجل باظهار الخمر ، فان كان مسلما : اراقها وادبه ، وان كان ذميا : ادب على اظهارها ، وتراق عليه • لأنها غير مضمونة[٣٩] •

واما المجاهر باظهار النبيذ ، فهي كالخمر ، وليس في اراقته غرم ، فيعتبر والي الحسبة شواهد الحال فيه ، فينهى فيه عن المجاهرة ، ويزجر

---

(٣٨) انظر : الاحكام السلطانية ، ص٢٩٣ وما بعدها •

(٣٩) وذهب ابو حنيفة الى انها لا تراق ، لانها ـ عنده ـ من اموالهم المضمونة في حقوقهم •

عليه ان كان يعاقره ، ولا يريقه الى ان يأمره باراقته حاكم •

فان السكران : اذا تظاهر بسكره ، وسخف بهجره ، ادبه على السكر والهجر تعزيرا » •

الوسيلة الثانية : العقوبة :

مما سبق ، يتضح جليا ، ان الاسلام اعدم الوجـود الشرعي للخمرة بالتحريم ، وقضى على ضراوتها بالعقيدة ، وكرهها للنفوس بوصف الخبث •

ثم عمق ازمة عدم توافرها بالمنع ، وحدّ من شيوعها بالرقابة ، وزعزع امنها بالمحتسب •

فانطوت مريبة في المواخير ، وتوارت سرا في الدهاليز ، وجمعت حولها زمرا ليسوا من الكرام على اي حال ، ويتنادمون على وجل ، ويتعاقرون على خوف ، ويتحابون على ريبة •

وهؤلاء هم الاستثناء من القاعدة ، وهم ــ ما استتروا ــ فأمرهم الى الله ، ان شاء عاقبهم وان شاء عفا عنهم • ومن ابدى صفحته منهم واجهته العقوبة •

وقد اقتضت حكمة الله ان تـكون العقوبات الاسلامية مناسبة لنوع الجريمـة •

ولما كان السكران الذي يبدي صفحته للناس رجلا بلا حياء لأنـه اضاعة بالسكر ، وانسانا بلا كرامة لأنه اهدرها بالسفه ، وشخصا بلا مروءة لأنه اتلفها بالخبل •

فقد جعل الله عقوبته مهينة محقرة ، تصيب الحياء ولا تؤذي الجسد ، وتحرج الكرامة ولاتجرح الجسم، وتدعو الى التحقير ولا تستدعي الطبيب•

وعقوبة الشارب عدد من الجلدات الخفيفة ، وآلة الجلد ، نعل او ثوب او ما شاكل ذلك مما يهين ولا يوجع •

اجراءات الحاكم قبل الحكم بالعقوبة :

لما كان الهدف من العقوبة في الشريعة الاسلامية هو الاصلاح والتأديب الى جانب الزجر ، ولما كانت عقوبات الحدود مبنية على الدرأ ، فان الحاكم مأمور ان يتبع الى ذلك جميع الوسائل الممكنة قبل ان يصل الى مرحلة الحكم، وقدكان الخلفاء يبادرون الى النصح والتأديب قبل اللجوء الى العقوبة .

فقد روى عن الخليفة العادل عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ انه تفقد رجلا يعرفه ، فقيل له : انه يتابع الشراب ، فلم يبادر الخليفة الى عقوبته ، بل كتب اليه :

« اني احمد اليك الله الذي لا اله الا هو ، غافر الذنب ، وقابل التوب ، شديد العقاب ، ذو الطول ، لا اله الا هو ، اليه المصير » .

فلم يزل الرجل يرددها ويبكي حتى صحت توبته واحسن النزع ، فبلغت توبته عمر ، فقال لمن حضروا مجلسه :

« هكذا فاصنعوا ، اذا رأيتم اخا لكم زلّ زلة فسددوه ، ووفقوه ، وادعوا الله ان يتوب عليه ، و لاتكونوا اعوانا للشيطان عليه » .

وعلى هذا فان العقوبة هي الحلّ الاخير توقع على من استفحل خطره، وطاش صوابه ، وافلت زمام نفسه . ولم يعد في وسعه ان يقدم عذرا مقبولا ، او سببا مشروعا ، بعد ان حقق له المجتمع الاسلامي كل الحاجات التي تغنيه عن هذا الموقف .

وفي ذلك يقول الاستاذ العقاد ـ رحمه الله ـ[٤٠] :

« والعقوبات القرآنية تكفل للمجتمع حاجته التي تغنيه من العقوبة ، وهي قيام الوازع ورهبة المحذور ، ولكنها لا تحرم الفرد حقا من حقوقه

---

(٤٠) انظر : الموسوعة ٤/١٠٨ ـ ١٠٩ .

في الضمان الوثيق والفرصة النافعة • واول ضمان للفرد فيها شدة التحرج في اثبات التهمة ، وتأويل الشبهة لمصلحته في جميع الاحوال ، وتمكينه من الصلاح والتوبة اذا كان فيه مستصلح ومتاب •••

وايا كان القول برعاية الحرية الشخصية في فرض العقوبات ، فليس في وسع غال من غلاتها ان يقطع في أن مسألة الزنا او مسألة السكر من المسائل الفردية التي يترك فيها الامر كليه لآحاد الناس •

ففي الزنا والسكر مساس بقوام الاسر ، واخلاق الجماعة ، وسلامة الذرية لا مراء فيه • ومتى بلغ من الزاني ان يشهده اربعة شهود عدول ، وبلغ من السكير ان يصل الى القاضي بين شاهدين عدلين والخمر تفوح من فمه ، فليست هناك مسألة فرد يفعل ما يحلو له بينه وبين نفسه ، ولكنها مسألة المجتمع كله في كيانه واخلاقه ، واسباب الامن والطمأنينة فيه •

وقد تبدو من هذا حكمة من حكم الشرائط التي اشترط الشرع الاسلامي توافرها لاقامة الحدود •

وننتهي من ذلك كله الى نتيجتين يقل فيهما الخلاف حتى بين المسلمين وغير المسلمين ، وهما :

ان قواعد العقوبات الاسلامية قامت عليها شؤون جماعات من البشر آلاف السنين ، وهي لا تعاني كل ما تعانيه الجماعات المحدثة من الجرائم والآفات •

وان قواعد العقوبات المحدثة لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة ، وكانت تنافر مقتضيات العصر في ذلك الحين ، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيطة والضمان ، ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان ، قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة ، وتصلح للتطبيق في هذه الايام وبعد هذه الايام » •

هذا هو المجمل للمسلك الاسلامي لمحاصرة الخمر والمسكرات ، وهذا

هو الموجز للآثار الايجابية التي نتجت عن هذا المسلك ، حين بقيت الخمرة في المجتمعات الاسلامية على مدى اربعة عشر قرنا من الزمن تشعر بالغربة ، وتحس بالوحشة، وتشكو الوحدة ، وتعاني من تجافي المسلمين عنها وهجرهم لها، وتقاسي من العزلة في الازقة المظلمة والدهاليز الرطبة• توجعها المطاردة المخلصة وتؤرقها العيون المتلصصة ، وتقلقها العواطف المعادية من كل الناس، اذا قاربها شخص فقد الاحترام ، واذا احتواها اناء فقد العصمة والضمان ، واذا آواها بيت فقد الحماية والامن •

كان ذلك كله اثرا من آثار الدين في محاربة الخمر والمسكرات : تلك الآثار التي حكمت الناس من غير خوف ، وتحكمت في التصرفات من غير عنت ، واستحكمت في النفوس من غير قهر •

وبهذا البرهان العملي تشتد الضرورة الى سلاح الدين ، وبهذه التجربة الطويلة يشتد الايمان بنجاح اساليبه ومسالكه ، وبهذا الانموذج التاريخي الفريد يشتد اليقين وينقطع الجدل ويزول التردد •

فلما ضعف هـذا الوازع الديني في نفوس الناس ضعف معـه كل شيء ، فان من ابرز سمات المسلمين اليوم هو : انعدام الوضوح في الغاية والوسيلة ، ونقص التربية في الايمان والعقيدة ، وضعف التدريب في التطبيق والعمل ، واختلال الطاقة في الالتزام والانتماء ، وارتباك المعنى في الطاعـة والتسليم •

ومن هنا عمت المجتمع عيوبـه القبيحة ، وانهكته امراضه الخبيثة ، واوهنت قواه سلبيات وآفات تزيد ولا تنقص ، وتقوى ولا تضعف ، وتشتد ولا تهن : غش في المعاملة ، وغبن في البيع ، ورشـوة في قضاء الحاجـة ، ووساطة في الحصول على الحق ، وكذب في الدعوى ، واثم في العلاقة ، وخمر في استجلاب السرور ، ومخدر في دفع الالم •

فاذا اردنا قول الحق من غير ضياع للوقت ، واذا رغبنا في الـرأي الناصح من غير خداع للنفس ، واذا سلمنا لمنطق العقل من غير مغالطة او مكابـرة :

فان علاج ذلك كله انما هو في الرجوع الى العقيدة الدينية .

اما وسائل تحقيق ذلك في المجتمع فان الحديث فيه يقتضي مكانا آخر، ومجالا غير هذا المجال .

ولله الأمر من قبل ومن بعـد .



التدليس وحكمه عند المحدثين

اعـــداد
حارث سليمان الضاري
المرس في كلية الامام الاعظم

بسم الله الرحمن الرحيم

« التدليس وحكمه عند المحدثين »

ـ تعريف التدليس ـ

التدليس لغة ، مشتق من الدلس بالتحريك هو اختلاط الظلام[1] ودلس البائع بالتشديد كتم عيب السلعة عن المشتري واخفاه قاله الخطابي وجماعة[2] .

وهو بهذا يأتي مخففا ومشددا والتشديد اشهر في الاستعمال ودالسه مدالسة ، خادعة يقال : هو لا يدالس ولا يوالس أي لا يظلم ولا يخون .

قال الازهري : سمعت اعرابيا يقول : ليس لي في الامر ولس ولا دلس ، أي لا خيانة ولا خديعة[3] .

ويطلق الدلس بالتحريك ايضا على النبات الذي يورق آخر الصيف او على بقايا النبات[4] .

واما التدليس اصطلاحا ، فهو في عرف المحدثين . ان يروى عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه سمعه منه ، او عمن عاصره ولم يلقه على رأي موهما انه قد لقيه وسمعه منه .

أو ان يروى عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف[5] وذلك لغرض من الاغراض التي

---

(١) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٦٩ والفيروزآبادى ـ القاموس ٢/٢٢٤ باب السين .

(٢) الفيومي ـ المصباح المنير ١/٢٣٦ والرازي ـ مختار الصحاح ٢٠٩ .

(٣) الفيومي ـ المصباح المنير ١/٢٣٦ .

(٤) الفيروزآبادي ـ القاموس المحيط ٢/٢٢٤ باب السين .

(٥) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٦ والنووي ـ التقريب بشرح السيوطي ١/٢٢٣ وابن حجر ـ طبقات المدلسين ٣ .

سنعرض لها في محلها من هذا البحث ومما لاشك فيه ان المناسبة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي واضحة الا وهي اشتراكهما في معنى الخفاء فكما يخفي الظلام بظلمته النور أو يخفي البائع عيب السلعة عن المشتري •

فان المحدث بعمله هذا يحاول اخفاء راوية من رواة السند باسقاطه منه ، او بتسميته بغير ما عرف به عند المحدثين من اسم او كنية او لقب او نسب •

وقد اشار ابن حجر الى تلك المناسبة بقوله : واشتقاقه من الدلس بالتحريك وهو اختلاط الظلام بالنور سمي بذلك لاشتراكهما في الخفاء(٦) •

« نشأة التدليس والتدوين فيه »

من المعلوم ان التدليس بمعناه الاصطلاحي المذكور كان قد نشأ في عهد التابعين رضي الله عنهم فجميع المصادر التي رجعنا اليها تشير الى تلك الحقيقة وتؤكدها وتبين بوضوح ان التدليس لم يكن معروفا قبل عهد التابعين وانما عرف في عهدهم حيث مال اليه بعضهم وعرف به جماعة منهم ومن ثم استمر الميل اليه والاخذ به من قبل جماعة من المحدثين من اتباع التابعين ومن بعدهم •

واما تدوينه ، فكان عندما شاع التدوين في فنون العلم المختلفة وانفصل التدوين في علوم الحديث دراية عن علم السنة رواية حيث اخذ الكثير من هذه العلوم يستقل عنها تدوينا وذلك في مطلع القرن الثالث الهجري الذي ازدهرت فيه العلوم وشاع فيه التأليف ، وكان نصيب السنة النبوية فيه الاوفى حيث الفت فيها المؤلفات العديدة رواية ودراية وكان الغالب على التأليف في هذا القرن هو الاقتصار على التأليف في كل نوع من انواعها على حدة •

---

(٦) ابن حجر ــ النخبة وشرحها ٤٤ •

واستمرت الحال على هذا حتى ظهرت بعد ذلك الرغبة في جمع ما يمكن جمعه من هذه الانواع المتناثرة وضم بعضها الى بعض في مؤلفات خاصة بها عرفت فيما بعد بكتب علوم الحديث وكان موضوعنا واحدا من الانواع التي ضمتها تلك الكتب الجامعة ، ككتاب معرفة علوم الحديث للحاكم[7] وكتاب ـ الكفاية في علم الرواية ـ للخطيب[8] وغيرهما هذا ومن العلماء من افرده بالتأليف مستقلا عن غيره من انواع علوم الحديث الاخرى كالخطيب وابن عساكر وسبط بن العجمي[9] وابن حجر وغيرهم .

« اقسام التدليس »

اختلف المحدثون في تقسيمهم للتدليس فمنهم من قسمه الى قسمين ومنهم من قسمه الى اكثر من ذلك .

والحق هو ان التدليس ينقسم الى قسمين اثنين تعود باقي الاقسام اليهما وهو ما ذهب اليه الكثيرون من أئمة هذا العلم كالخطيب البغدادي وابن الصلاح والنووي والحافظ العراقي وغيرهم .

وهو ما ارتضاه شيخ الاسلام ابن حجر حيث قال : وهذه الاقسام كلها يشملها تدليس الاسناد فاللائق ما فعله ابن الصلاح من تقسيمه قسمين فقط[10] وعلى ما سار عليه هؤلاء الائمة من تقسيمهم له الى قسمين نسير

---

(٧) الحاكم ـ هو الامام الجليل ابو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ النيسابوري صاحب المستدرك وتاريخ نيسابور وغيرهما من المصنفات المفيدة توفي سنة ٤٠٥هـ .

(٨) الخطيب ـ هو الامام العلم الحافظ المحدث ابو بكر احمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي صاحب كتاب تاريخ بغداد ألف كتابا في التدليس سماه ـ التبيين في اسماء المدلسين توفي سنة ٤٦٣هـ .

(٩) ابن العجمي ـ هو الامام الحافظ برهان الدين سبط بن العجمي له رسالة في التدليس والمدلسين توفي سنة ٨٤١هـ .

(١٠) السيوطي ـ تدريب الراوي ١/٢٢٧ .

وبه نأخذ لكونه تقسيما جامعا وحاصرا لجميع انواعه ٠

القسم الاول ـ تدليس الاسناد

وهو ان يسقط واحدا او اكثر من رجال السند وينسب الرواية الى من فوق من اسقطه ممن لقيه وسمع منه غير ما نسبه اليه او ممن عاصره ولم يلقه موهما انه لقيه وسمع منه ويؤدي ذلك بصيغة من صيغ الاحتمال التي سنمر بها بعد حين ٠

قال ابن الصلاح : تدليس الاسناد هو ان يروى عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه سمعه منه ، او عمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه ثم يكون بينهما واحد وقد يكون اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك : اخبرنا فلانا ولا حدثنا فلان وما اشبههما[11] أي ومن شأن المدلس ان لا يأتي بما يدلسه بصيغة من الصيغ التي لا تحتمل غير السماع كحدثنا واخبرنا وما كان على شاكلتهما في افادة السماع كسمعت فلانا وقال لي فلان وذكر لي فلان بل يأتي بصيغة من صيغ الاحتمال ٠

وقد اورد العلماء امثلة لهذا القسم واليك طرفا منها لتكون على بصيرة من الامـر ٠

المثال الاول ـ من اسقط رجلا واحدا من رجال السند ذكر الخطيب ان ابن جريج لم يسمع من المطلب بن عبدالله بن حنطب كان يأخذ احاديثه عن ابن ابي يحيى عنه[12] فاسقط ابن ابي يحيى واضافها الى المطلب بن عبدالله بن حنطب ومنه ما ذكره الحاكم في رواية له عن كثير بن يحيى انه قال : حدثنا ابو عوانة عن الاعمش عن ابراهيم التيمي عن ابيه عن ابي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (فلان في النار ينادى يا حنان يا منان) قاله

(١١) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٦ ٠
(١٢) الخطيب ـ الكفاية ٥١٢/١٠ ٠

ابو عوانة قلت للاعمش : سمعت هذا من ابراهيم ؟ قال : لا حدثني بة حكيم ابن جبير عنه[١٣] فاسقط الاعمش حكيم بن جبير من السند وأضافه الى ابراهيم مباشرة .

المثال الثاني ـ من اسقط رجلين من رجال السند .

قال الخطيب : اخبرنا محمد بن يوسف القطان النيسابوري قال أنبا محمد بن عبدالله الحافظ قال ثنا ابراهيم بن محمد المروزي قال ثنا علي بن خشرم قال : كنا عند سفيان بن عيينة في مجلسه فقال الزهري فقيل له حدثكم الزهري ؟ فسكت ثم قال : الزهري فقيل له : سمعته من الزهري ؟ فقال : لا لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني عبدالرزاق عن معمر عن الزهري[١٤] فاسقط ابن عيينة اثنين من رجال السند هما عبدالرزاق بن همام ومعمر ودلس الرواية عن الزهري وقطعها عن الأداة حيث قال فيها : الزهري ولم يقل فيها ان او عن او قال او ذكر الزهري وقد سمى بعض العلماء[١٥] هذا النوع من التدليس تدليس القطع قال ابن حجر : وهو ان يحذف الصيغة ويقتصر على قوله مثلا الزهري عن أنس[١٦] وعده بعضهم قسيما مستقلا بذاته عن تدليس الاسناد والحق ما ذكرناه آنفا من انه فرع من فروعه وفرد من افراده بجامع السقط في الكل غاية الامر انه سقطت منه الاداة والمعول عليه هنا هو سقط شيء من السند لا سقط الاداة وقد تحقق ذلك فيه فكان جزءً من تدليس الاسناد وتبعا له .

---

(١٣) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٥ .

(١٤) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥١٢ والحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٥ وابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٦ وابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ٥٤ .

(١٥) السيوطي ـ تدريب الراوي ١/٢٢٤ .

(١٦) ابن حجر ـ طبقات المدلسين ٣ .

المثال الثالث ـ من اسقط اكثر من اثنين من رجال السند ، فمن محمد ابن سلام البيكندي قال ثنا عبدالله بن المبارك قال قلت لشريك بن عبدالله النخعي تعرف ابا سعيد البقال ؟ قال أَيْ والله اعرفه عالي الاسناد أنا حدثته عن عبدالكريم الجزري عن زياد بن ابي مريم عن عبدالله بن معقل عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الندم توبة »[17] فتركني وترك عبدالكريم وترك زياد بن ابي مريم وحدث عن عبدالله بن معقل عن عبدالله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم[18] فاسقط ابو سعيد البقال ثلاثة من رجال السند وهم شريك بن عبدالله وعبدالكريم الجزري وزياد بن ابي مريم ودلس الرواية عن عبدالله بن معقل •

هذا واذا كان المدلس يسقط كما اسلفنا واحدا او اكثر من رجال السند فانه قد يسقط شيخه المباشر او من هوفوقه اي شيخ شيخه قال النووي: وربما لم يسقط شيخه او اسقط غيره[19] أي غير شيخه وهو شيخ شيخه او من هو اعلى منه ويكون اسقاطه له اما لضعفه او لكونه صغيرا تحسينا للحديث على حد زعمهم وقد سمي ابن القطان ومن بعده هذا التدليس تدليس التسوية فكان يقول : سواه فلان •

قال السخاوي : وصورته ان يروى المدلس حديثا عن شيخ ثقة بسند فيه راو ضعيف فيحذفه المدلس من بين الثقتين الذين لقي احدهما الاخر ولم يذكر اولهما بالتدليس ويأتي بلفظ محتمل فيسوي الاسناد كله ثقات[20] •

---

(١٧) رواه البخاري في التاريخ واحمد في المسند وابن ماجه والحاكم عن ابن مسعود وانفرد الاخيران بروايته عن أنس بن مالك وصححه السيوطي في الجامع الصغير ٢/١٨٩ •

(١٨) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥١٣ ـ ٥١٤ •

(١٩) النووي ـ التقريب بشرح السيوطي ١/٢٢٤ •

(٢٠) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٨٢ وقد سماه القدماء تجويدا فيقولون جوده فلان •

وقد اعتبره بعضهم قسما اخر من اقسام التدليس قال السيوطي وهو قسم اخر من التدليس يسمى تدليس التسوية[٢١] والواقع انه ليس قسما آخر مستقلا بذاته وانما هو فرع من فروع تدليس الاسناد ايضا وهو شرحها قال ابن حجر في معرض كلامه على تدليس الاسناد :. ويلتحق به تدليس التسوية . وهو ان يصنع ذلك لشيخه فان اطلعه على انه دلسه حكم به وان لم يطلعه طرقه الاحتمال[٢٢] وقد اشتهر به بعض المحدثين كبقية ابن الوليد[٢٣] والوليد بن مسلم .

قال السيوطي : وممن اشتهر بفعله بقية بن الوليد قال ابن ابي حاتم في العلل : سمعت ابي وذكر الحديث الذي رواه اسحاق ابن راهويه عن بقية : حدثني ابو وهب الاسدي عن نافع عن ابن عمر حديث « لا تحمدوا اسلام المرء حتى تعرفوا عقدة رأيه » فقال ابي هذا الحديث له أمر قل من يفهمه روى هذا الحديث عبيدالله بن عمرو عن اسحاق بن ابي فروه عن نافع عن ابن عمر وعبيدالله كنيته ابو وهب وهو اسدي فكناه بقية ونسبه الى بني اسد كي لا يفطن له حتى اذا ترك اسحاق لا يهتدى له قال : وكان بقية من افعل الناس لهذا[٢٤] .

وقال يعقوب : وكان يشتهي الحديث فيكني الضعيف المعروف بالاسم ويسمى المعروف بالكنية باسمه قال : وسمعت اسحاق ابن ابراهيم بن راهويه قال قال ابن المبارك اعياني بقية كان يكني الاسامي ويسمى الكنى[٢٥] وكذلك

---

(٢١) السيوطي ـ تدريب الراوي ١/٢٢٤ .

(٢٢) ابن حجر ـ طبقات المدلسين ٣ .

(٢٣) بقية ـ هو الامام الحافظ محدث الشام ابو يحمد بقية بن الوليد الكلاعي الحميدي الميتمي الحمصي توفي سنة ١٩٧هـ .

(٢٤) السيوطي ـ تدريب الراوي ١/٢٢٤ والخطيب الكفاية ١٠/٥١٩ .

(٢٥) يعقوب ـ المعرفة والتاريخ ١/٤٢٤ ويعقوب ـ هو الامام الحافظ الحجة ابو يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الغسوي

اشتهر به الوليد بن مسلم قال السيوطي : وممن عرف به ايضا الوليد بن مسلم[٢٦] .

هذا وهناك نوع آخر من الدليس يسمى تدليس العطف وهو ان يروى عن شيخين من شيوخه ما سمعاه من شيخ اشتركا فيه ويكون قد سمع من احدهما دون الاخر فيصرح عن الاول بالسماع ويعطف الثاني عليه فيوهم انه حدث عنه بالسماع ايضا وانما حدث بالسماع عن الاول ونوى القطع فقال : وفلان اي حدث فلان ومنه ما فعله هشيم فقد ذكر الامامان الحاكم والخطيب ان اصحابه قالوا له نريد ان تحدثنا اليوم شيئا لا يكون فيه تدليس فقال خذوا ثم املى عليهم مجلسا يقول في كل حديث منه : حدثنا فلان وفلان ثم يسوق السند والمتن فلما فرغ قال : هل دلست لكم اليوم شيئا قالوا لا قال بلى كل ما قلت فيه وفلان فأني لم اسمعه منه[٢٧] وهذا النوع كسابقه من قبيل تدليس الاسناد الذي يشمل كل هذه الاقسام قال ابن حجر : وهذه الاقسام كلها يشملها تدليس الاسناد[٢٨] وقال السخاوي بعد كلامه على التسوية والقطع والعطف : وبالجملة فهذه انواع لهذا القسم[٢٩] .

القسم الثاني ـ تدليس الشيوخ

تدليس الشيوخ ، هو أن يأتي باسم الشيخ او كنيته او لقبه او نسبه

ولد في مدينة فسا وتوفي في البصرة في ١٣ رجب سنة ٢٧٧هـ وقيل سنة ٢٨٠ ـ أو ٢٨١هـ .

(٢٦) السيوطي ـ تدريب الراوي ١/٢٢٤ والوليد ـ هو الامام الحافظ الوليد بن مسلم عالم اهل دمشق الاموي مولاهم الدمشقي ولد سنة ١١٩ وتوفي سنة ١٩٥هـ .

(٢٧) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٥ .

(٢٨) السيوطي ـ تدريب الراوي ١/٢٢٧ .

(٢٩) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٧٣ .

على خلاف ما اشتهر به منها وذلك لغرض من الاغراض التي عناها المحدث ورام تحقيقها .

قال ابن الصلاح في تعريفه لتدليس الشيوخ : هو ان يروى عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف[٣٠] وبهذا المعنى قال غيره[٣١] .

وقد ذكر العلماء امثلة لهذا القسم غيرت فيها اسماء وكن والقاب وانساب بعض المحدثين واليك ما يتيسر ذكره من تلك الامثلة :

المثال الاول ـ ما غير فيه الاسم فقط

ما ذكره الخطيب عن القاضي ابي عبدالله الصيمري قال ثنا علي بن الحسن الرازي قال ثنا محمد بن الحسين الزعفراني قال ثنا احمد بن زهير قال سمعت يحيى بن معين يقول : كان مروان بن معاوية يغير الاسماء . يعني على الناس يحدثنا عن الحكم بن ابي خالد وانما هو الحكم بن ظهير[٣٢] .

ومنه ما روي عن محمد بن عمرو بن موسى العقيلي انه قال : محمد بن سعيد المصلوب يغيرون اسمه اذا حدثوا عنه فمروان الغزاري يقول : محمد بن حسان ويقول ايضا: محمد بن محمد بن ابي قيس ويقول: محمد بن ابي زينب ويقول : محمد بن ابي زكريا ويقول : محمد بن ابي الحسن هذا وسماه غير الغزاري بغير هذه الاسماء فعن ابي العباس احمد بن محمد بن سعيد قال : سمعت عبدالله بن احمد بن سوادة ابا طالب يقول : قلب اهل الشام اسم محمد بن سعيد على مائة اسم وكذا وكذا اسما قد جمعتها في كتاب[٣٣] .

(٣٠) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٦ .
(٣١) النووي ـ التقريب بشرح السيوطي ١/٢٢٨ وابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ٥٥ والخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٠ .
(٣٢) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢١ ـ ٥٢٢ .
(٣٣) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٢ .

المثال الثاني ـ ما غيرت فيه الكنية فقط

ما ذكره الخطيب ايضا عن ابي سعيد محمد بن موسى الصيرفي انه قال : ثنا ابو العباس محمد بن يعقوب الاصم قال ثنا عبدالله بن احمد بن حنبل قال ثنا ابي قال : بلغني ان عطية كان يأتي الكلبي فيأخذ عنه التفسير فكان يكنيه بأبي سعيد فيقول : قال ابو سعيد : وكان هشيم يضعف حديث عطية قلت : الكلبي يكنى ابا النضر وانما غير عطية كنيته ليوهم الناس انه يروي عن ابي سعيد الخدري التفسير الذي كان يأخذه عنه(٣٤) .

ومما غيرت فيه الكنية ما روى عن ابي بكر بن مجاهد الامام المقرى انه روى عن ابي بكر عبدالله بن ابي داود السجستاني فقال : حدثنا عبدالله بن ابي عبدالله(٣٥) فابدل كنية عبدالله باسمه الصريح وغير كنية ابيه من ابي داود الى ابي عبدالله .

المثال الثالث ـ ما غيرت فيه النسبة من الاب الى الجد

ومنه ما روي ان ابا بكر بن مجاهد الامام المقري روى عن ابي بكر محمد بن الحسن النقاش المفسر المقرى فقال : حدثنا محمد بن سند نسبه الى جد لـه(٣٦) .

المثال الرابع ـ ما غيرت فيه النسبة من بلد الى آخر

ومنه ما روى أن عبدالله المرزباني كان يروى عن محمد بن يحيى الصولي فيقول : ثنا ابو بكر الجرجاني(٣٧) فغير نسبته من الصولي الى الجرجاني .

---

(٣٤) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢١ .

(٣٥) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٦ وابن كثير ـ اختصار علوم الحديث ٥٥ .

(٣٦) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٧ وابن كثير اختصار علوم الحديث ٥٥ والخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٦ .

ومنه ايضا ما ذكر ان محمد بن سعيد المصلوب من العلماء من نسبه الى الشام فقال فيه : ابو عبدالله الشامي ومنهم من قال : فيه : الطبري ومنهم من قال فيه غير ذلك[٣٨] .

المثال الخامس ـ ما غيرت فيه النسبة من النسب الى البلد

منه ـ الحارث بن اسامة ـ حدث عن ابي بكر بن ابي الدنيا المصنف وقال: ثنا ابوبكر الاموي وفي موضع آخر: ثنا ابو بكر بن سفيان الكوفي[٣٩] فغير الحارث نسبته من الاموي الى الكوفي .

المثال السادس ـ ما غيرت فيه النسبة من القبيلة الى الاب

منه ما روى عن مروان بن معاوية الغزاري انه حدث عن ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن الحارث الغزاري فقال : ثنا ابراهيم بن ابي حصن[٤٠] فغير مروان نسبة ابي اسحاق من الغزاري الى ابن ابي حصن .

المثال السابع ـ ما غيرت فيه النسبة من الاقليم الى الاب

ومنه ما روى عن محمد بن محمد بن سليمان الباغندي انه حدث عن اسحاق بن شاهين الواسطي فقال : ثنا اسحاق بن ابي عمران[٤١] فغير الباغندي نسبة اسحاق بن شاهين من الواسطي الى ابن ابي عمران .

---

(٣٧) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٥ .
(٣٨) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٢ ـ ٥٢٣ .
(٣٩) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٥ .
(٤٠) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٦ .
(٤١) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٢٦ .

المقال الثامن ـ ما غير فيه الاسم او الكنية او اللقب او النسب الى عـــدة تغييرات

ومنه ما فعله الخطيب حيث قال مـرة : اخبرنا الحسن بن محمـد الخلال ومرة اخبرنا الحسن بن ابي طالب ومرة اخبرنا ابو محمد الخلال والجميع واحـد •

وقال مرة : عن ابي القاسم الازهري • ومرة عن عبيـدالله بن ابي القاسم الفارسي ومرة عن عبيدالله بن احمد بن عثمان الصيرفي والجميع واحـد •

وقال مرة : أخبرنا علي بن ابي علي البصري ، ومرة اخبرنا علي بن المحسن ، ومرة : اخبرنـا ابو القاسم التنوخي ، ومرة : اخبرنا علي بن الحسن ، ويصفه مرة بالقاضي ومرة بالمعدل الى غيرها ومراده بهذا كلـه ابو القاسم علي بن ابي علي المحسن بن علي التنوخي البصري القاضي[٤٢]•

هذا ونكتفي بما اوردنا من الامثلة التي اوضحت لنا بجلاء ان التدليس بجميع انواعه يعود الى قسمين كما اسلفنا وكما هو قول جمهور المحدثـين الا وهما تدليس الاسناد وتدليس الشيوخ •

« اركان التدليس وصيغ ادائه »

نعني بأركان التدليس الامور التي يوجد التدليس بوجودها وينعدم بعدمها كلا او بعضا وهي ثلاثة أمور :

الاول ـ المدلس بتشديد اللام وكسرها وهو الشخص الذي يقـوم بعملية التدليس •

الثاني ـ المدلس عنه بشديد اللام وفتحها وهو الشخص الذي

---

(٤٢) السخاوي ـ فتح المغيث ـ ١/١٨٠ •

تنسب الرواية اليه •

الثالث ـ المدلس بالتشديد والفتح ايضا هو الشيء الذي يدلسه الراوي عن غيره من الرواة الذين لم يسمع منهم ما رواه عنهم أو سمعه لكنه اراد اخفاء اشخاصهم لغرض من اغراض التدلس •

اما صيغ ادائه ـ فنعني بها صيغ الاحتمال[٤٣] وهي الصيغ التي يحتمل وجود التدليس بوجودها كعن وان وقال وذكر وغيرها من صيغ الاحتمال وسميت بصيغ الاحتمال لانها تحتمل الاتصال وتحتمل الانقطاع فقد يكون المؤدى بها متصلا وقد لا يكون ويقابلها صيغ عدم الاحتمال وهي سمعت وحدثنا وما اشتق منهما وكذا اخبرنا على الراجح فيها[٤٤] وقال لي ولنا وذكر لي ولنا وغيرها من الصيغ التي لا تحتمل غير السماع •

فهذه الصيغ وما في معناها لا تفيد غير السماع النافي لاحتمال وجود التدليس وغيره من شوائب الانقطاع قال ابن الصلاح : ومن شأنه • أي المدلس ـ ان لا يقول في ذلك : اخبرنا ولا حدثنا وما اشبههما وانما يقول : قال فلان او عن فلان ونحو ذلك[٤٥] •

وقال ابن حجر : ويرد المدلس بصيغة من صيغ الاداء تحتل وقوع اللقي بين المدلس ومن اسند عنه كعن وكذا قال ومتى وقع بصيغة صريحة لا يجوز فيها كان كذبا[٤٦] •

---

(٤٣) الاداء ـ هو رواية الحديث للغير بصيغة من صيغة ، كسمعت وحدثنا واخبرنا وقال وذكر وعن وأن وغيرها ، ويقابله التحمل وهو رواية الحديث من الغير وتحمله عنه بطريق من طرق التحمل الثمانية وهي السماع والقراءة والاجازة والمناولة والاعلام والمكاتبة والوصية والوجادة •

(٤٤) اختلف في افادة اخبرنا السماع والراجح فيها افادتها اياه •

(٤٥) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٦ •

(٤٦) ابن حجر ـ النخبة وشرحها ٤٥ •

لأن ادعاءه حينئذ يكون ادعاء غير مطابق للواقع واذا كان كذلك كان ادعاء كاذبا .

« الاغراض الحاملة على التدليس »

ذكرنا انه قد مال الى التدليس جماعة من المحدثين من التابعين ومن بعدهم فاما التابعون رضي الله عنهم فلعل غرضهم من التدليس هو الدعوة الى الله عز وجل بتبليغ ما تحملوه من السنة النبوية الشريفة ممن قبلهم الى من بعدهم باقرب طريق وأيسره وهذا ما نظنه فيهم .

واما من بعد التابعين فكانت اغراضهم فيه مختلفة .

قال الحاكم : ففي هذه الأئمة المذكورين بالتدليس من التابعين جماعة واتباعهم فان غرضهم من ذكر الرواية ان يدعوا الى الله عز وجل فكانوا يقولون : قال فلان لبعض الصحابة .

فاما غير الابعين فاغراضهم فيه مختلفة[٤٧] .

فمنها ـ الرغبة في الاختصار وذلك بنسبة الرواية الى اعلى من تنسب اليه من الثقات ولعل من هذا القبيل عمل ثقات المدلسين كسفيان بن عيينة[٤٨] وغيره من الثقات الذين عرف منهم التدليس .

ومنها ـ ان يسقط شيخه او من هو اعلى منه لضعفه اما مطلقا او عند من عداه تحسينا للحديث[٤٩] او تسوية له على حد زعم القائلين به وهو شر اغراض التدليس .

---

(٤٧) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٤ .

(٤٨) ابن عيينة ـ هو العلامة الحافظ شيخ الاسلام ابو محمد سفيان بن عيينة الهلالي الكوفي محدث الحرم ولد سنة ١٠٧ وطلب العلم في صغره وتوفي سنة ١٩٨هـ .

(٤٩) النووي ـ التقريب بشرح السيوطي ١/٢٢٤ .

ومنها ـ ان يغير اسم شيخه او كنيته او لقبه لكونه غير ثقة توعيرا لطريق معرفته على السامعين وايهاما لهم بأنه غيره وهو لا يقل شرا عن سابقه •

ومنها ـ ان يغير ذلك لكونه اصغر سنا من الراوي عنه •

ومنها ـ ان يغير اسمه لكونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع منه جماعة دونه اي دون السامع منه •

ومنها ـ كما قال السخاوي : ان يكون المدلس عنه حيا وعدم التصريح من ذكر شخص واحد على صورة واحدة ايهاما لكثرة الشيوخ او تفننا في العبارة •

ومنها ـ كما قال السخاوي : ان يكون المدلس عنه حيا وعدم التصريح به ابعد عن المحذور[٥٠] •

ومنها ـ ايضا ان يغير اسمه لما يحدث بينهما مما قد يحدث بين التلميذ واستاذه ولعل منه ما وقع للامام البخاري مع شيخه محمد بن يحيى الذهلي[٥١] •

فانه تارة يقول فيه : حدثنا محمد ولا ينسبه وتارة يقول : محمد بن بن عبدالله فينسبه الى جده وتارة يقول : محمد بن خالد فينسبه الى والد جده ولم يقل في موضعه محمد بن يحيى[٥٢] وقد وقع مثل هذا من جماعة من المصنفين •

قال ابن الصلاح : وقد تسمع بذلك جماعة من الرواة المصنفين منهم

---

(٥٠) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٧٩ •

(٥١) الذهلي ـ هو الامام شيخ الاسلام حافظ نيسابور ابو عبدالله محمد ابن يحيى بن عبدالله انتهت اليه مشيخة العلم بخراسان مع التقوى والدين ومتابعة السنن توفي سنة ٢٥٨هـ تذكرة الحفاظ ٢/٥٣٠ •

(٥٢) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٨٠ •

الخطيب ابو بكر فقد كان لهجابه في تصانيفه[٥٣] .

هذا ومن الواضح ان هذه الاغراض متفاوتة في الكراهة والذم فمنها ما تشتد كراهته حتى تتجاوز ذروتها وتنتهي بها الى الحرمة .

وذلك كأن يكون الغرض الحامل على التدليس اخفاء ضعف راو ضعيف باسقاطه من السند أو بتغيير اسمه كي لا يعرف .

ومنها ـ ما تتردد كراهته وذمه بين الشدة والخفة بحسب قربه أو كراهة الاكثار من ترداد اسم راو واحد على صورة واحدة أو تفننا في العبارة ورغبة في ايهام الاكثار من الرواة .

ومنها ـ ما تترد كراهته وذمه بين الشدة والخفة بحسب قربه أو بعده من أحد الطرفين .

قال ابن الصلاح : ويختلف الحال في هراهته بحسب الغرض الحامل عليه[٥٤] وبهذا المعنى قال : النووي وغيره[٥٥] .

« حكم التدليس »

تقدم ان التدليس ينقسم عند المحدثين الى قسمين، الاول تدليس الاسناد والثاني تدليس الشيوخ وقد كره الكثير منهم القسم الاول منهما وذموه ذما شديدا .

قال الخطيب : التدليس للحديث مكروه عند اكثر اهل العلم[٥٦] .

وقال ابن الصلاح : اما القسم الاول فمكروه جدا ذمه اكثر العلماء

---

(٥٣) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٨ قوله : وتسمح بذلك جماعة اى اجازوه وعملوا به .

(٥٤) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٨ .

(٥٥) النووي ـ التقريب بشرح السيوطي ٢٣٢/١ وابن كثير اختصار علوم الحديث ٥٥ .

(٥٦) الخطيب ـ الكفاية ٥٠٨/١٠ .

وكان شعبه من اشدهم ذما له[٥٧] .

فقد روى الشافعي عنه انـه قال : التدليس أخو الكذب وقال : لأن ازني احب الي من أن أدلس[٥٨] .

وفي رواية عنه انه قال : التدليس في الحديث اشـد من الزنا ولأن اسقط من السماء احب الي من أن أدلس[٥٩] .

وكان ممن كره التدليس ايضا :

حماد بن زيد[٦٠] فقد روى عنه انـه قال : التدليس كذب ثم ذكر حديث النبي صلى الله عيه وسلم « المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور » قال : ولا اعلم المدلس الا متشبعا بما لم يعط[٦١] ومنهم ـ عبدالله بن المبارك ـ فعن ابي الربيع الزهراني قال كان ابن المبارك يقول : لأن نخر من السماء أحب الي من أن ندلس حديثا[٦٢] .

وفي رواية انه ذكر لعبدالله بن المبارك رجل ممن كان يدلس فقال فيه قولا شديدا وانشد فيه :

« دلس للناس احاديثه : والله لا يقبل تدليسا »[٦٣]

ومنهم ـ وكيع بن الجراح ـ فقد روى عنه انه قال في جواب سائل

---

(٥٧) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٧ وشعبة ـ هو الحجة الحافظ شيخ الاسلام ابو بسطام شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي كان الثوري يقول : شعبة امير المؤمنين في الحديث توفي سنة ١٦٠هـ .

(٥٨) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٧ والخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٠٨ .

(٥٩) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٠٨ .

(٦٠) حماد ـ هو الامام الحافظ المحمود شيخ العراق ابو اسماعيل حماد ابن زيد بن درهم الازدي مولاهم البصري الازرق الضرير قال ابن معين : ليس احد أثبت من حماد بن زيد توفي سنة ١٧٣هـ .

(٦١) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٠٩ والحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٣ .

(٦٢) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٠٩ .

(٦٣) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٣ .

سأله : أما وجد القوم خطيبا غيرك نحن لا نستحل التدليس في الثياب فكيف في الحديث(٦٤) .

ومنهم ـ ابن الشاذ كوني ـ يروى عنه انه قال لما حضرته الوفاة : اللهم ما اعتذرت فاني لا اعتذر اني قذفت محصنة ، ولا دلست حديثا(٦٥) .

ومنهم ـ سليمان بن داود المنقري ـ يروى عنه انـه قال : التدليس والغش والغرور والخداع والـكذب تحشر يـوم تبلى السرائر في نفـار واحـد(٦٦) .

ومنهم ـ يحيى بن معين ـ الذي قال : اني لأزين الحديث بالـكلمة فاعرف مذلة ذلك في وجي فأدعه(٦٧) .

هذا ومن العلماء من اجاز التدليس ولم ير به بأسا اذا كان من الثقات وكان غرضه حسنا ونظرا لهذه المواقف المتفاوتة في التدليس .

اختلف العلماء في حكمه فقالوا فيه اقوالا :

ـ القول الاول ـ

رد التدليس مطلقـا سـواء بين السماع ام لم يبين وســواء كان عن الثقات ام لا .

وبه قال فريق من المحدثين والفقهاء ومنهم بعض من احتج بالمرسل

---

(٦٤) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٠٩ .

(٦٥) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥٠٩ وابن الشاذكوني ـ هو الحافظ الشهير ابو ايوب سليمان بن داود المنقري البصري من افراد الحافظين توفي سنة ٢٣٤ .

(٦٦) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٣ والسخاوي ـ فتح المغيث ١/ ١٧٨ والنفار بالمعجمة الطريق .

(٦٧) السنحاوي ـ فتتح المغيث ١/١٧٨ وابن معين ـ هو الامام الفـرد سيد الحفاظ ابو زكريا يحى بن معين المري مولاهم البغدادي ولد سنة ١٥٨ وتوفي سنة ١٣٣هـ بالمدينة المنورة .

محتجين لذلك بأن التدليس جرح لما يترتب عليه من امور •

احدها ـ التهمة والغش حيث عدل عن الكشف الى الاحتمال •

ثانيهما ـ ايهامه السماع ممن لم يسمع منه وذلك مقارب الاخبار بالسماع ممن لم يسمع منه •

ثالثهما ـ ايهامه العلو مع كونه نازلا عنده قال ابن دقيق العيد : انه اكثر قصد المتأخرين به[٦٨] •

قال السخاوي : وممن حكى هذا القول القاضي عبدالوهاب في الملخص فقال : التدليس جرح فمن ثبت تدليسه لا يقبل حديثه مطلقا وقيد ابن السمعاني ذلك بما اذا استكشف فلم يخبر باسم من يروى عنه اي لم يبينه •

قال : لان التدليس تزوير وايهام لما لا حقيقة له اما ان اخبر فلا بتصرف يسير[٦٩] •

ـ القول الثاني ـ

القبول مطلقا صرحوا ام لا ،

وبه قال الكثير من العلماء واليه ذهب جمهور من قبل المراسيل من الاحاديث لانهم لم يعتبروا التدليس جرحا وذلك لامور :

منها ـ انهم لم يجعلوا المدلس بمثابة الكذاب ومن ثم لم يعتبروا التدليس كذبا •

ومنها ـ انهم لم يروا التدليس ناقصا للعدالة •

ومنها ـ ان منهم من قال : ان نهاية امره ان يكون بمعنى الارسال •

قال الخطيب : وقال خلق كثير من اهل العلم : خبر المدلس مقبول

---

(٦٨) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٧٤ •

(٦٩) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٧٤ •

لأنهم لم يجعلوه بمثابة الكذب ولم يروا التدليس ناقصا لعدالته وذهب الى ذلك جمهور من قبل المراسيل من الاحاديث وزعموا ان نهاية امره ان يكون التدليس بمعنى الارسال(٧٠) •

ـ القول الرابع ـ

قبول تدليس من دلس عن الثقات ورد تدليس من دلس عن غيرهم وقد عزا ابن عبدالبر هذا التفصيل لاكثر أئمة الحديث قال السخاوي : قاله البزار وبه اشعر قول ابن الصباغ في تدليس الضعيف: يجب ان لايقبل خبره•

قال السخاوي : وبالتفصيل صرح ابو الفتح الازادي واشار اليه الفقيه ابو بكر الصيرفي في شرح الرسالة وجزم به ابو حاتم ابن حبان وابن عبدالبر وغيرهما في حق سفيان بن عيينة(٧١) •

قال ابن حبان : وهذا شيء ليس في الدنيا الا لسفيان بن عيينة فانه كان يدلس ولا يدلس الا عن ثقة متقن ولا يكاد يوجد له خبر دلس فيه الا وقد بين سماعه عن ثقة مثل ثقته(٧٢) •

ـ القول الرابع ـ

ردّ تدليس من دلس عمن لم يسمع منه ولم يلقه وكان ذلك الغالب على حديثه ، وقبول تدليس من دلس عمن قد لقيه وسمع منه ودلس عنه رواية لم يسمعها منه بشرط ان يكون الذي يدلس عنه ثقة •

هذا وقد حكى هذا القول الخطيب فقال : وقال بعض اهل العلم : اذا دلس المحدث عمن لم يسمع منه ولم يلقه وكان ذلك الغالب على حديثه لم

---

(٧٠) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥١٥ •
(٧١) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٧٤ •
(٧٢) السيوطي ـ تدريب الراوي ١/٢٢٩ •

تقبل رواياته ، واما اذا كان تدليسه عمن قد لقيه وسمع منه فيدلس عنه رواية ما لم يسمعه منه ، فذلك مقبول بشرط ان يكون الذي يدلس عنه ثقة(٧٣) .

ويفرق بين هذا القول وسابقه في انه اشترط فيه اضافة الى كونه يدلس عن الثقات اللقاء والسماع ، بينما اقتصر في سابقه على التدليس عن الثقات فقط .

ـ القول الخامس ـ

قبول تدليس من كان وقوع التدليس منه نادرا ولو كان ذلك بعن ونحوها ورد تدليس من كان تدليسه غير نادر قال السخاوي : وهو ظاهر جواب ابن المديني فان يعقوب بن شيبة قال : سألته عن الرجل يدلس أيكون حجة فيما لم يقل فيه حدثنا ؟ فقال : اذا كان الغالب عليه التدليس فلا(٧٤) .

ـ القول السادس ـ

التفصيل بين ما صرح فيه بالسماع وبين ما أتي فيه بلفظ محتمل فما صرح فيه بالسماع فمقبول محتج به وما لم يصرح فيه بالسماع بل أتي بلفظ الاحتمال فمردود لا يقبل والفاظ السماع هي سمعت وحدثنا وشبههما ، واما الفاظ الاحتمال فهي عن وان وقال وذكر وغيرها من الصيغ التي لا تقتضي الاتصال .

وقد صحح هذا القول كثير من أئمة هذا العلم .

قال العراقي :

« والاكثرون قبلوا ما صرحا : ثقاتهم بوصله وصححا »(٧٥) .

---

(٧٣) الخطيب ـ الكفاية ١٠/٥١٥ .
(٧٤) السخاوي ـ فتح المغيث ١/١٧٥ والخطيب ـ الكفاية ١٠/١١٦ .
(٧٥) العراقي ـ الالفية بشرح السخاوي ١/١٦٩ .

وكان ممن صحح هذا القول الخطيب وابن الصلاح والنووي وغيرهم.

فقال الخطيب : وقال آخرون خبر المدلس لا يقبل الا ان يورده على وجه غير محتمل للايهام فان اورد على ذلك قبل وهذا هو الصحيح عندنا[٧٦].

وقال ابن الصلاح : والصحيح التفصيل وان ما رواه بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وان ما رواه بلفظ مبين الاتصال نحو سمعت ، وحدثنا واخبرنا واشباهها فمقبول محتج به[٧٧].

وقال النووي : والصحيح التفصيل فما رواه بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع فمرسل وما بينه كسمعت وحدثنا واخبرنا وشبهها فمقبول محتج به[٧٨].

والى مثل هذا التفصيل ذهب الشافعي وابن معين وابن المديني.

قال السخاوي : وممن ذهب الى هذا التفصيل الشافعي وابن معين وابن المديني[٧٩].

وقد ذهب المصححون لهذا القول الى ان التدليس لم يكن كذبا ومن ثم لم يكن جرحا بل هو ضرب من الايهام.

قال ابن الصلاح : وهذا لأن التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من الايهام بلفظ محتمل[٨٠].

وقال ابن السبكي في معرض ذكره للامور التي لا يثبت بها الجرح لمن اتصف بها : وليس من الجرح لشخص ترك العمل بمرويه الى ان قال :

---

(٧٦) الخطيب ــ الكفاية ٥١٥/١٠ .
(٧٧) ابن الصلاح ــ علوم الحديث ٦٧ .
(٧٨) النووي ــ التقريب ٢٢٩/١ ــ ١٣٠ .
(٧٩) السخاوي ــ فتح المغيث ١٧٦/١ .
(٨٠) ابن الصلاح ــ علوم الحديث ٦٧ ــ ٦٨ .

ولا التدليس[٨١] أي ولا يعتبر التدليس جرحا لمن عرف به ومما يستدلون به على عدم كون التدليس كذبا هو تخريج اصحاب الصحيحين وغيرهم من أصحاب الكتب المعتمدة لاحاديث عدد من المعروفين بالتدليس كقتادة والاعمش والسفيانين وهشيم بن بشير وغيرهم وذلك لانه لو كان كذبا لكان جرحا ولو كان جرحا لكان مانعا من تخريج احاديث من عرف به في مثل هذه الكتب المعتمدة •

ومما يؤيد ما ذهب اليه هؤلاء الائمة من تصحيحهم لهذا القول ما يلي :

اولا ـ الحكم بعدالة كثير ممن عرفوا بالتدليس من تابعين وغيرهم فلو كان التدليس وحده جرحا لكان مانعا من الحكم بتعديلهم لكنه لم يكن مانعا من ذلك فدل على انه ليس جرحا •

ثانيا ـ رواية جماعة ممن كرهوا التدليس عن بعض من عرفوا به فهذا (شعبة بن الحجاج) حامل لواء كراهية التدليس يروى عن قتادة وهو من المعروفين بالتدليس المشهورين به •

فعن ابي قلابة بن الرقاشي انه قال : سمعت علي بن عبدالله يقول : شعبة اعلم الناس بحديث قتادة ماسمع مما لم يسمع[٨٢] أي ما سمع شعبة مما لم يسمع قتادة •

وفي رواية عن عبدالرحمن بن مهدي عن شعبة قال : كنت انظر الى فم قتادة فاذا قال ثنا كتبت واذا قال حدث لم اكتب[٨٣] وكما روى شعبة عن قتادة فانه قد روى عن غيره ممن عرفوا بالتدليس كسفيان الثوري وسليمان

---

(٨١) ابن السبكي ـ جمع الجوامع بشرح المحلي ١٦٥/٢ وابن السبكي ـ هو الامام تاج الدين عبدالوهاب بن السبكي •
(٨٢) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٤ •
(٨٣) الخطيب ـ الكناية ٥١٧/١٠ •

الاعمش وغيرهما[٨٤] .

وهذا « ابن المبارك » وهو ممن ذموا التدليس ايضا وكرهوه فانه قد روى عن سفيان الثوري وهو من المعروفين به كما اسلفنا فقد روى عنه انه قال : كتبت عن ألف ومائة شيخ ما فيهم افضل من سفيان وكان شعبة يقول : سفيان احفظ مني[٨٥] .

فرواية شعبة وابن المبارك وغيرهما ممن عرفوا بكراهتهم للتدليس عمن وقع منهم التدليس كقتادة وسفيان الثوري وسليمان الاعمش[٨٦] وغيرهم دليل على تعديلهم لهم وتوثيقهم اياهم وهذا ما يدل بوضوح على صواب ما قيل من ان التدليس ليس جرحا وان ما رواه ثقات المدلسين بلفظ الاتصال .

ممن خرج لهما الشيخان وغيرهما من اصحاب الكتب المعتمدة مقبول محتج به وان ما روى عن شعبة وابن المبارك وغيرهما من التشدد في ذمه يحمل على المبالغة في الزجر عنه والتنفير منه .

قال ابن الصلاح في توجيه ما روى عن شعبة من عبارات الذم للتدليس والتنديد به : وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في الزجر عنه والتنفير[٨٧] .

وخلاصة القول : هي ان التدليس لم يكن جرحا ولم يؤثر على عدالة العدول من المحدثين ما لم تنضم اليه علة قادحة في عدالتهم ولم يكن الغرض

---

(٨٤) ابن حجر ـ تهذيب التهذيب ٤/٣٣٨ .
(٨٥) الذهبي ـ تذكرة الحفاظ ١/٢٠٣ ـ ٢٠٦ .
(٨٦) الاعمش ـ هو شيخ الاسلام ابو محمد سليمان بن مهران الاسدي الكاهلي مولاهم الكوفي اصله من بلاد الري توفي سنة ١٤٨هـ .
(٨٧) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٧ .

من التدليس اخفاء ضعف راو ضعيف باسقاطه او تغيير اسمه فان كان الغرض منه اخفاء ضعف فيكون حينئذ جرحا تزول به العدالة وترد به الرواية .

« فائـــــدة »

قال السيوطي : استدل على ان التدليس غير حرام بما اخرجه ابن عدي عن البراء قال: لم يكن فينا فارس يوم بدر الا المقداد ، قال ابن عساكر: قوله فينا يعني المسلمين ، لان البراء لم يشهد بدرا[٨٨] اقول يمكن ان يستدل بهذا على عدم حرمة التدليس ان لم يكن الغرض منه تغطية ضعيف الضعيف ونحوه والا فهو حرام وجرح كما اسلفنا فقد قال السيوطي: وفصل بعضهم فقال : ان كان الحامل على التدليس تغطية الضعيف فجرح لان ذلك حرام وغش والا فلا[٨٩] .

« عنعنة المدلسين في الصحيحين »

ذكرنا في القول المختار من اقوال المحدثين في حكم التدليس ان ماصرح فيه بالسماع فمقبول محتج به وما لم يصرح فيه بالسماع بل اتي به بلفظ الاحتمال فمردود لا يقبل وذكرنا ان الفاظ السماع هي سمعت وحدثنا وشبههما وان الفاظ الاحتمال هي عن وان وما جرى مجراهما في افادة الاحتمال .

ولما كان اطلاق القول برد ما ورد عن المدلسين بلفظ الاحتمال يقتضينا رد جميع ما روى عنهم بلفظ الاحتمال سواء كان في الصحيحين ام في غيرهما من كتب السنة الاخرى لزمنا ان ننبه الى ان هذا الاطلاق محمول على غير

---

(٨٨) السيوطي – تدريب الراوي ١/٢٣٢ .
(٨٩) السيوطي – تدريب الراوي ١/٢٣٠ .

ما روى عنهم بلفظ الاحتمال في الصحيحين وغيرهما من كتب الصحة وذلك لثبوت السماع له من جهة اخرى .

قال النووي : تبعا لابن الصلاح : وما كان في الصحيحين وشبههما عن المدلسين بعن محمول على ثبوت السماع من جهة اخرى[٩٠] .

وقال القطب الحلبي : اكثر العلماء ان المعنعنات التي في الصحيحين منزلة منزلة السماع يعني اما لمجيئها من وجه آخر بالتصريح او لكون المعنعن لا يدلس الا عن ثقة او عن بعض شيوخه[٩١] .

هذا وقد يعدل صاحب الصحيح عن طريق التصريح الى طريق العنعنة لكونها اي الطريق التي عدل اليها على شرطه دون طريق التصريح.

قال السيوطي : وانما اختار صاحب الصحيح طريق العنعنة على طريق التصريح لكونها شرطه دون تلك[٩٢] .

« الفرق بين التدليس والارسال الخفي »

يحسن بنا اذا اردنا الوقوف على معرفة الفرق بين كل من التدليس والارسال الخفي[٩٣] ان نعرض بايجاز لاهم اقوال العلماء فيهما ليتسنى لنا الوصول من خلالهما الى معرفة ماهية كل منهما فمن العلماء من قال : ان

---

(٩٠) النووي ــ التقريب بشرح السيوطي ٢٣٠/١ .

(٩١) السخاوي ــ فتح المغيث ١٧٦/١ .

(٩٢) السيوطي ــ تدريب الراوي ٢٣٠/١ قوله : على شرطه ، اى شرط صاحب الصحيح .

(٩٣) الارسال نوعان ، جلي وخفي . اما الجلي فهو على ارجح الاقوال فيه رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم وسمي جليا لجلاء الساقط من السند وهو ما بين التابعي والنبي عليه الصلاة والسلام. واما الخفي فسمي بذلك لخفاء الساقط من سنده في اى طبقة من طبقاته .

التدليس هو ان يروى عمن عرف لقاؤه اياه وان الارسال الخفي هو ان يروى عن معاصر لم يلقه .

قال ابن حجر : والفرق بين المدلس والمرسل الخفي دقيق حصل تحريره بما ذكر هنا ، وهو ان التدليس يختص بمن روى عمن عرف لقاءه اياه . فأما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي(٩٤) .

وبهذا التعريف يكون الفرق بينهما واضحا لانهما اشتركا في الانقطاع والايهام فقد افترقا في الماهية حيث خص احدهما بثبوت اللقاء بينه وبين من يروى عنه واقتصر في ثانيهما على المعاصرة المجردة عن اللقاء .

قال ابن حجر : واذا روى عمن عاصره ولم يثبت لقيه له بصيغة محتملة فهو الارسال الخفي(٩٥) .

ومنهم من قال : التدليس هو ان يروى عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه سمعه منه او عمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه(٩٦) .

فادخل صاحب هذا القول في تعريف التدليس المعاصرة ولزمه على هذا دخول المرسل الخفي في تعريفه وعدم التفرقة بينهما اللهم الا ان يقال : ان الفرق بينهما كامن فيما بينهما من عموم وخصوص ، وذلك باطلاق التدليس على اي من المعاصرة واللقاء وتخصيص الارسال الخفي بالمعاصرة دون اللقاء، بأن يكون كل ارسال خفي تدليسا وليس كل تدليس ارسالا خفيا.

قال ابن حجر : ومن ادخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تفريفه والصواب التفرقة بينهما قال :

---

(٩٤) ابن حجر ـ نزهة النظر ٤٥ .
(٩٥) ابن حجر ـ طبقات المدلسين ٣ .
(٩٦) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ٦٦ .

ويدل على ان اعتبار اللقي في التدليس دون المعاصرة وحدها لابد منه • اطباق اهل العلم بالحديث ، على ان رواية المخضرمين[٩٧] كأبي عثمان النهدي وقيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس ، ولو كان مجرد المعاصرة يكتفي به في التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وآله وسلم قطعا ولكن لا يعرف هل لقوه ام لا قال : وممن قال باشتراط اللقاء في التدليس الامام الشافعي وابو بكر البزار وكلام الخطيب في الكفاية يقتضيه وهو المعتمد[٩٨] •

ومنهم من عرفه بما هو اخص مما ذكر قال السخاوي : وقد حده غير واحد من الحفاظ منهم البزار بما هو اخص من هذا فقال أي البزار في جزء له في معرفة من يترك حديثه او يقبل : هو ان يروى عمن سمع منه ما لم يسمعه منه من غير ان يذكر انه سمعه منه •

قال : والفرق بينه وبين الارسال هو ان الارسال روايته عمن لم يسمع منه ولما كان في هذا انه قد سمع كانت روايته عنه لما لم يسمع منه كأنها ايهام سماعه ذلك الشيء فلذلك يسمى تدليسا[٩٩] •

وانت ترى انه لم يكتف اصحاب هذا القول في تعريفهم للتدليس بمطلق اللقاء بل اشترطوا ان يكون اللقاء مصحوبا بالسماع حتى يسمى تدليسا فان لم يكن مصحوبا بالسماع لا يسمى عندهم تدليسا وانما يسمى ارسالا خفيا •

---

(٩٧) المخضرمون ـ واحدهم مخضرم (بفتح الراء) وهو الذي ادرك الجاهلية وزمن النبي صلى الله عليه وسلم وأسلم ولم يره •

(٩٨) ابن حجر ـ نزهة النظر ٤٥ •

(٩٩) السخاوي ـ فتح المغيث ١/ ١٧٠ والسيوطي ـ تدريب الراوي ١/ ٢٢٤ •

وعلى هذا فالفرق بين التدليس والارسال الخفي واضح ايضا وان كان الوضوح في القول الاول اكثر منه في غيره من الاقوال الاخرى .

ونظرا لوضوح الفرق بينهما عند المحدثين فانهم قد فصلوا بينهما في مؤلفاتهم فالناظر في كتب علوم الحديث يجد انهم عقدوا لكل منهما نوعا مستقلا بذاته له من المزايا والخصائص ما يميزه عن غيره من انواع علوم الحديث الاخرى .

« اجناس المدلسين ومراتبهم »

وكما قسم المحدثون التدليس الى اقسام . فانهم قسموا المدلسين الى اجناس ومراتب بالنظر الى اعتبارات مختلفة .

فالحاكم مثلا قسمهم الى ستة اجناس فقال : فالتدليس عندنا على ستة اجناس(١٠٠) :

فجعل الجنس الاول منهم ـ من دلس عن الثقات ومثل لـه ، بأبي سفيان طلحة بن نافع وقتادة بن دعامة التابعيين وغيرهما وجعل الجنس الثاني منهم ـ قوما يدلسون الحديث فيقولون قال فلان فاذا وقع اليهم من ينقر عن سماعاتهم ويلح ويراجعهم ذكروا فيه سماعاتهم ومثل له ، بهشام بن عروة ابن الزبير وسفيان بن عيينة ومحمد بن اسحاق وهشيم بن بشير وغيرهم .

وجعل الثالث ـ قوما دلسوا على اقوام مجهولين لا يدرى من هم ومن اين هم ومثل له ببقية بن الوليد وعيسى بن موسى التيمي البخاري وغيرهم .

وجعل الرابع ـ قوما دلسوا احاديث رووها عن المجروحين فغيروا اساميهم وكناهم كي لا يعرفوا ومثل لهذا الجنس بجماعة ممن دلسوا بما يعرف لدى اهل هذا الفن بتدليس الشيوخ ، كسفيان الثوري وابن جريج

(١٠٠) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٣ .

وابن اسحاق وهشيم وابي اسحاق السبيعي وغيرهم •

وجعل الخامس ـ قوما دلسوا عن قوم سمعوا منهم الكثير وربما فاتهم الشيء عنهم فيدلسونه ومثل له ، بصالح بن ابي الاخضر حيث قال : حدثني منه ما قرأت على الزهري ومنه ما سمعت ومنه ما وجدت في كتاب ولست افصل ذا من ذا قال يحيى : وكان قدم علينا فكان يقول : حدثنا الزهري حدثنا الزهري[101] قال الحاكم : ومن هـذه الطبقة جماعة من المحدثـين المتقدمين والمتأخرين[102] •

وجعل الجنس السادس والاخير ـ قوما رووا عن شيوخ لم يروهم قط ولم يسمعوا منهم انما قالوا : قال فلان فحمل ذلك عنهم على السماع وليس عندهم عنهم سماع عال ولا نازل ومثل لهذا الجنس بجماعة منهم ، اسحاق ابن راشد • فروى عن اشرس انه قال : قدم علينا محمد بن اسحاق فكان يحدثنا عن اسحاق بن راشد فقدم علينا اسحاق بن راشد فجعل يقول : ثنا الزهري وثنا الزهري قال فقلت له : اين لقيت ابن شهاب ؟ قال : لم آلقه مررت ببيت المقدس فوجدت كتابا له ثم[103] •

هذا وقسمهم ابن حجر في طبقاته الى خمس مراتب •

فجعـل المرتبـة الاولى ـ من كان التدليس منهـم نادرا كأبي نعيم الاصبهاني صاحب التصانيف الكثيرة منها حلية الاولياء •

وايوب السختياني وعمرو بن دينـار وهشام بن عروة بن الزبـير ويزيد بن هارون الواسطي احد الاعلام من اتباع التابعين روى عنه انه قال : ما دلست الا في حديث واحد[104] •

(١٠١) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٨ ويحى المذكور هنا هو يحي بن سعيد القطان •

(١٠٢) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٩ •

(١٠٣) الحاكم معرفة علوم الحديث ١١٠ •

(١٠٤) ابن حجر ـ طبقات المدلسين ٧

وجعل المرتبة الثانية ـ من كان تدليسه قليلا بالنسبة لما روى مع امامته وجلالته ومثل له بجماعة منهم ، ابراهيم بن يزيد النخعي والحسن البصري وسعيد بن ابي عروبة وسفيان الثوري وسفيان بن عينة وغيرهم من المقلين من التدليس .

وجعل الثالثة ـ من اكثر منه غير متقيد بالثقات ومثل له ، بابن جريج وقتادة وغيرهما .

والمرتبة الرابعة ـ من اكثر تدليسه عن الضعفاء والمجاهيل .

وجعل الخامسة والاخيرة ـ من انضم اليه ضعف بأمر آخر .

هذا ومما تجدر الاشارة اليه هو ان الملاحظ لهذين التقسيمين يجد انهما وان استهدفا موضوعا واحدا الا وهو ، تقسيم المدلسين فانهما اختلفا كما وكيفا ، اما كما ـ ففي حين اقتصر ابن حجر في تقسيمه للمدلسين على خمس مراتب نرى الحاكم قد تجاوز في تقسيمه لهم الى ست مراتب او ستة اجناس .

واما كيفا ـ ففي حين اعتبر ابن حجر في تقسيمه لهم وترتيبه اياهم ، القوة والضعف والكثرة والقلة مطلقا او نسبيا .

فان الحاكم اضاف الى تلك الاعتبارات اعتبارات اخرى كما هو واضح من تقسيمه ومن ذلك جعله لمن غير الاسماء والكنى جنسا مستقلا بذاته كما هي الحال في الجنس الرابع من اجناسه .

في حين قسم ابن حجر المدلسين فقال : والمدلسون خمس مراتب فان الحاكم قال : فالتدليس عندنا على ستة اجناس[١٠٥] ولم يقل المدلسون عندنا الى ستة اجناس مما اشكل على البعض ففهم ان الحاكم يريد بهذا التقسيم تقسيم التدليس لا تقسيم المدلسين او انه يخلط بينهما وقد ساعد على هذا

---

(١٠٥) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٣ .

الفهم اكتفاء الحاكم في كتابه[١٠٦] بهذا التقسيم وعدم ذكره تقسيما آخر الى جانبه .

ولعل مما يشير الى ذلك الفهم ما قاله السيوطي في معرض كلامه على اقسام التدليس حيث قال : وقسمه الحاكم على ستة اقسام[١٠٧] يعني قسم التدليس على ستة اقسام بينما الواقع هو انه اراد به تقسيم المدلسين لا تقسيم التدليس يشهد لذلك قوله عند بيانه للقسم الاول او ما يسميه بالجنس الاول: فمن المدلسين من دلس وقوله عند الجنس الثاني من اجناسه : من المدلسين قوم يدلسون الحديث وهكذا .

ولا يشكل على هذا قوله في الجنس الثالث : من التدليس قوم دلسوا على اقوام . لان هذا القول مفسر بقوله : قوم دلسوا على اقوام مجهولين لا يدرى من هم الخ .

ولا قوله في الجنس السادس : من التدليس . لانه مفسر ايضا . بقوله : قوم رووا عن شيوخ لم يروهم قط ولم يسمعوا منهم الخ[١٠٨].

« تدليس الاسناد وتدليس المتن »

ما تقدم الكلام فيه كله من قبيل تدليس الاسناد سواء منه ما كان سقطا وهو ما يسمى بتدليس الاسناد ، او ما كان تغيرا لاسم راو او كنيته او لقبه وهو ما يسمى بتدليس الشيوخ وسمي بتدليس الاسناد لان الكلام فيه يتعلق بالاسناد وحده من الناحيتين المذكورتين اعلاه وهما السقط والتغيير اما تدليس المتن فليس محله هنا لانه ليس من موضوعنا بل هو موضوع مستقل له عنوانه الخاص به الا وهو « المدرج »[١٠٩] وهو عند المحدثين اقسام

(١٠٦) كتابه هو ـ معرفة علوم الحديث .
(١٠٧) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٣ .
(١٠٨) الحاكم ـ معرفة علوم الحديث ١٠٥ ـ ١٠٩ .
(١٠٩) المدرج ـ بضم الميم واسكان الدال وفتح الراء .

احدها ـ مدرج في حديث النبي صلى الله عليه وسلم •

وثانيها ـ ان يكون عنده متنان باسنادين فيرويهما باحدهما •

وثالثها ـ ان يسمع حديثا من جماعة مختلفين في اسناده او متنه فيرويه عنهم باتفاق وهو حرام بجميع اقسامه •

قال النووي : وكله حرام[110] كما انه يعتبر جرحا لمن عرف به •

قال ابن السبكي : اما مدلس المتون فمجروح لايقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم[111] •

بينما لا يعتبر تدليس الاسناد بقسميه جرحا لمن عرف به الا اذا كان الحامل عليه اخفاء ضعف الضعيف كما اسلفنا او انضم اليه عامل ضعف •

« تدليس البلاد »

ومما جرى ذكره على ألسنة المحدثين ، تدليس البلاد ، وهو ان يقول العراقي مثلا : حدثني فلان بالقاهرة موهما انه يريد القاهرة عاصمة مصر وهو يريد حيا من احياء مدينة بغداد معروفا بهذا الاسم •

او يقول مثلا : حدثني فلان بالاسكندرية موهما اسكندرية مصر وهو يريد مدينة عراقية معروفة بهذا الاسم او ان يقول المصري مثلا : حدثني فلان بالعراق وهو يريد موضعا بأخميم[112] او يقول : حدثني بزبيد موهما بزبيد اليمن وهو يريد موضعا بقوص[113] او بزقاق حلب موهما بمدينة حلب المدينة السورية الشهيرة وهو يريد موضعا بالقاهرة عرف بهذا الاسم ، او حدثني بما وراء النهر موهما دجلة وهو يريد نهر النيل •

---

(١١٠) النووي ـ التقريب بشرح السيوطي ١/٢٧٤ •
(١١١) ابن السبكي ـ جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/١٦٥ •
(١١٢) اخميم ـ مركز باحدى محافظات مصر •
(١١٣) قوص ـ مركز باحدى محافظات مصر ايضا •

قال السخاوي : وهو اخف من غيره لكنه لا يخلو عن كراهة وان كان صحيحا في نفس الامر لايهامه الكذب بالرحلة والتشبع بما لم يعط .

وبهذا نأتي الى نهاية بحثنا الذي عرضنا فيه لموضوع هام من موضوعات علوم الحديث الا وهو ـ التدليس وحكمه عند المحدثين ـ والذي وقفنا من خلاله وبجلاء على ماهية التدليس ونشأته واقسامه واركانه وحكمه عند المحدثين ، كما بينا وجوه الفرق بينه وبين الارسال الخفي وغير ذلك مما يتعلق به من قريب او بعيد مما اظهر لنا وبوضوح ، ان التدليس ليس جرحا ولا ترد به رواية من عرف به الا اذا كان الغرض الحامل عليه اخفاء ضعف راو ضعيف باسقاطه او تغيير اسمه او انضم اليه سبب قادح في عدالة من اتصف به فانه يكون حينئذ مجروحا مردود الرواية لذلك لا لاتصافه بالتدليس وحده والله الحليم .

« مراجع البحث »

١ ـ اختصار علوم الحديث ـ للحافظ ابن كثير . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده بميدان الازهر بمصر .

٢ ـ تدريب الراوي ـ لجلال‌الدين عبدالرحمن السيوطي . دار الكتب الحديثة شارع الجمهورية بعابدين بمصر .

٣ ـ تذكرة الحفاظ ـ لشمس‌الدين الذهبي / دار احياء التراث العربي ـ بيروت .

٤ ـ التقريب ـ للامام النووي ـ دار الكتب الحديثة / شارع الجمهورية بعابدين بمصر .

٥ ـ تهذيب التهذيب ـ للامام ابن حجر العصقلاني /دار صادر/بيروت .

٦ ـ جمع الجوامع ـ للامام تاج‌الدين ابن السبكي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر .

٧ ـ الجامع الصغير ـ للامام جلال‌الدين السيوطي . مطبعة مصطفى الحلبي

٨ ـ طبقات المدلسين ـ للامام ابن حجر . المطبعة الحسينية المصرية .

٩ ـ علوم الحديث ـ للامام ابي عمرو عثمان بن الصلاح . المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

١٠ـ فتح المغيث ـ للامام شمس‌الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي . مطبعة العاصمة الفلكي/القاهرة .

١١ـ القاموس المحيط ـ الفيروزآبادي/مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر .

١٢ـ الكفاية في علم الرواية ـ للخطيب البغدادي ـ مطبعة السعادة في مصر .

١٣ـ مختار الصحاح ـ للامام محمد بن ابي بكر الرازي . المطبعة الاميرية بالقاهرة .

١٤ـ المصباح المنير ـ للامام احمد بن محمد بن علي الفيومي . المطبعة الاميرية ببولاق/مصر .

١٥ـ معرفة علوم الحديث ـ للامام الحاكم ابي عبدالله النيسابوري . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .

١٦ـ المعرفة والتاريخ ـ للامام يعقوب بن سفيان الفسوى ـ تحقيق‌الدكتور اكرم العمري مطبعة الارشاد/بغداد .

١٧ـ نخبة الفكر وشرحها المسمى بنزهة النظر . للامام احمد بن حجر . مطبعة البيان ـ بيروت ـ نشر المكتبة العلمية في المدينة المنورة .

الآثاريون والتاريخ الاقتصادي

الاستاذ الدكتور

حسام‌الدين قوام‌الدين

كلية الآداب

جامعة بغداد

الآثاريون والتأريخ الاقتصادي :

تولى ديوان الخراج في الدولة العربية الاسلامية خلال العصر العباسي الاول مسؤولية الاشراف على توزيع مياه الري على المناطق الزراعية التي تحتاج اليها بشكل يحقق عدالة التوزيع من جهة ويضمن مصلحة المواطنين وبيت المال من جهة اخرى • على ان طبيعة هذا العمل ، والخبرة المطلوبة في تصميم وانشاء مشاريع الارواء الزراعي كتصميم وتنفيذ حفر القنوات وانشاء السدود والنواظم ـ قد استلزم تشغيل عدد كبير من ذوي الخبرة والاختصاص في مثل تلك الاعمال • وهكذا فان عدد الخبراء في مختلف هذه الاختصاصات قد ادى الى تضخم عدد العاملين في هذا الديوان•

كانت الاراضي المزروعة تسقى باحدى طريقتين :

اولاهما :

السقي المباشر الذي لا يحتاج الى اكثر من توجيه المياه الى الحقول « السقي السيح »[1] حين يكون مستوى مياه مصدر الارواء اعلى قليلا من مستوى الحقل •

وثانيتهما :

السقي بالواسطة ، حين يكون منسوب مياه مصدر الارواء اوطأ من مستوى الحقل حيث يتطلب الامر استعمال الوسائل الصناعية وتوجيه طاقة معينة لرفع المياه الى حيث يستفاد منه في تحقيق الارواء ، وهو ما يعرف بـ « السقي بالسانية والدالية »[2] ويبدو ان طريقة السقي « سيحا »

---

(١) ابو يوسف ـ كتاب الخراج ـ ص٢٩ •

(٢) المصدر السابق ص٢٩ ـ ٣٠ •

كانت شائعة الاستعمال في مناطق مختلفة من سواد العراق غير ان المصادر لا تعطي بشكل دقيق حدود تلك المناطق[3] وفي مقابل ذلك قدم لنا البوزجاني قائمة طريفة باسماء « المكائن » التي شاع استعمالها لغرض رفع المياه من الانهار والقنوات والابار الى الحقول المعتمد عليها في الارواء[4] فقد ذكر « النواعير » المسحرات « الدائرة » و « الدواليب » و « الدوالى » و « الشواديف » و « البكرات » كما اعطى وصفا دقيقا لكل من هذه الاجهزة واضافياً وطريقة عملها وطاقتها في رفع الماء ومساحة الحقل الذي يمكن ان يزرع اعتمادا على كل صنف[5] ولم ينفرد البوزجاني في الاشارة الى المناطق التي شاع استعمال كل من هذه الوسائل فيها[6] .

غير ان هذا النمط التقليدي في تصنيف عمليات السقي وسكوت المصادر التاريخية عن اعطاء تفصيلات عن وسائل السيطرة على مناسيب المياه في الانهار والقنوات ينبغي الا يتخذ دليلا على انعدام الارواء الصناعي او على انعدام الخبرة وعدم حصول التطور في تلك الحقبة ولعل من المناسب ان نشير هنا الى دور الآثاريين في الكشف عن حقائق في غاية الاهمية عن هذه المسائل الحيوية بالنسبة للحياة الاقتصادية وتأريخ التطور العلمي .

---

(٣) الخطيب البغدادي ج١ ص٥٩ .

(٤) البوزجاني ـ الحاوي ورقة ١٦٤ أ وانظر ايضا . الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ص٥٥١ ـ ٥٥٢ .

(٥) البوزجاني ـ الاوراق ١٦٤ أ ، و١٦٥ ب .

(٦) انظر مثلا ابن رسته ـ الاعلاق ص١٦٣ ، وابن الجوزي ـ تلبيس ابليس ص٢٠٤ مناقب بغداد ص٢٧ ، الخطيب ، تاريخ بغداد ج١ ص١٠٦ ـ ٧ ، الثعالبي يتيمة الدهر ج٢ ص١٢ ، التنوخي ـ نشوار المحاضرة ج٨ ص١٣٩ ، سهراب ، ص١٣٧ .

فقد قام عدد من الآثاريين العراقيين في مديرية الآثار القديمة العامة في الطرق بالتعاون مع وفد من العلماء من قسم الدراسات الشرقية بجامعة شيكاغو بدراسة حقلية لموقع في قناة النهروان شرق دجلة في حوض نهر ديالى الحالية وتوصلوا الى الكشف عن ان الموقع هو عبارة عن بقايا واحد من السدود التي اشارت المصادر اليه باسم الشاذروان الاسفل والذى كان قد شيد لغرض تنظيم مناسيب المياه في النهروان والفروع التى ترفد منه ان السد لم ترد عنه اية معلومات في المرصاد الاسلامية المعاصرة والتالية باستثناء ما ذكر عن تسميته وعن انه احد ثلاثة سدود متشابهة وكان من الممكن ان تبقى المعلومات التي كشف الآثاريون النقاب عنها في الظلام رغم اهميتها الكبيرة في توضيح كثير من الامور المتعلقة بتصميم السد وتركيبه وكيفية العمل فيه • ولقد تجسد في ما انجزته البعثة الآثارية من نتائج تقديم صورة واضحة المعالم عن المستوى الرفيع الذى وصلت اليه خبرات مهندس هذه السدود التي هي نتاج خبرة موروثة تمتد مع تاريخ المنطقة الى اعماق التاريخ •

لقد كشف الاثاريون في موقع الشاذروان الاسفل عن اثار سد كبير كان ينظم عملية ارواء منطقة النهروان جميعها • ولم تتوافر في المصادر الاسلامية معلومات عن ذلك السد ، اللهم الا اسمه (الشاذ روان الاسفل) وهذا السد استنادا الى اقوال الجغرافيين العرب ــ هو واحد من ثلاثة سدود ، اولأ كان في منطقة صدر القاطول الاعلى الى الشرق من سامراء • اما الثاني في الترتيب ، ويدعى السد الاعلى « الشاذروان الاعلى » على مسافة قليلة الى الجنوب من مدينة النهروان ، ويمكن ــ في الوقت الحالى ــ رصده بالتصوير الجوي بالقرب من ابي الحرج ، اما السد الثالث فهو ما نتحدث عنه عند القنطرة • والسد الاخير بما تبقى منه حتى اليوم ، يشير

الى الخبرة والمقدرة الفائقتين في مجال هندسة الري ، تلك الخبرة التي اشتهر بها العراق منذ ما يزيد على ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد •

ولقد اسفرت ستة اسابيع من التنقيبات التي اجرتها بعثة الآثاريين عند القنطرة ، عن آثار تمثل نوعين من الانشاءات اولهما سد سابق ، وثانيهما متأخر يعود الى العصر الاسلامي • لقد بني السدان في منطقة واحدة غير ان كلا منهما متميز عن الآخر من ناحية الموقع ومواد البناء المستعملة ويرجع السد الاموي، ــ على الأرجح ــ الى اوائل القرن الثامن الميلادي عندما استقر المسلمون في منطقة « اسكاف بني الجنيد » القريبة من المكان • اما السد الأقدم فقد قدر الاثاريون ان انشاءه يعود الى نهاية العصر الساساني ، ويبدو انه كان الانشاء الاول من نوعه في المنطقة ، حيث لم يعثر على انشاءات مماثلة في عهود ساسانية او بارثية سابقة ولعل من المناسب ان نتعرف على السد الاسلامي اولا ، حيث انه اكثر احتفاظا بملامحه ، قبل ان نستعرض ملامح السد الساساني الذي انشأ في مرحلة سابقة •

تتركز اهمية السد الاسلامي في رفع منسوب المياه امامه الى مستوى ثلاثة امتار تقريبا فوق مستوى المياه خلفه • وقد ادى ذلك الى تسهيل تغذية احدى عشرة قناة فرعية تتفرع من النهروان شمال موقع السد • يتكون السد في شكله النهائي الكامل من الاجزاء التالية وكلها مبنية من الطابوق الاصم الملتصق بمونه من خليط الجير والتبن •

١ ــ جسم السد وهو مشيد فوق قاعدة متدرجة كما انه مبني من الاجر •
٢ ــ جانبي السد •
٣ ــ ضفتان اماميتان •
٤ ــ حائط فاصل على البحيرة خلف السد •

٥ ـ ناظمان ـ احدهما على الضفة اليمنى للنهروان ، والاخر على اليسار وعلى مسافة قصيرة شمال السد •

وجسم السد عبارة عن حاجز اصم عرضه ٣٧٫٦٥ مترا وعمقه ٣٠٫٠٠ مترا وهو متدرج عند دعامته الوسطى ـ ومغطى بطبقة من الاسمنت بسمك ٢٠ سنتمترا وهي خليط من الجير والحصى وحجر الجير وقطع صغيرة من الحجارة • وتوجد بجسم السد اربعة شقوق لتجميع الطمى اثنان منها على كل جانب من دعامة مركزية والسطح العلوي لكل من هذه الدعامات في مستوى افقي لمسافة عشرة امتار في عمق السد ، ثم تنساب في ميل بدرجة ١ : ٩ لمسافة العشرين مترا الباقية •

والشقوق الاربعة مفتوحة عند قمة السد ، وارتفاع كل شق ٢٫٢٨ متراً وعرضه ٩٠ سم ، وارضية كل منها مبطنة بطبقة من الاسمنت سمكها ١٠ سم •

ولقد وجد ان السطح الخرساني للسد يرتفع بمقدار ٨٫٤ مترا فوق اساسات السد ، وحوالى ٦٫٨٥ مترا عن مستوى ارض النهروان التى تقع شمالى السد • وقد قيست المناسيب عند بعض فتحات القنوات الفرعية شمالى السد ، ووجد ان هذه القنوات ما كان لينساب فيها الماء بكفاءة الا اذا كان مستوى المياه امام السد يرتفع عن مستوى جسم السد نفسه بمتر واحد تقريبا ، وعلى افتراض ان هذا المستوى هو المستوى العادي للمياه فان عمق المياه امام السد لان انه كان حوالي ٧٫٥٠ مترا في العصور الاسلامية الاولى •

اما جانبا السد فكانا على ارتفاع ليسمح لهما باحتواء المياه حتى عند

الفيضان العالى وارتفاع ليس معروفا على وجه الدقة ، ولو أن اقصى ارتفاع للجزء الباقى من الجانب الايمن يزيد ٢ر٨٥ مترا على ارتفاع جسم السد •

ويبدو ان الجانب الايمن ـ الذى كان يستخدم كذلك كجدار امام مياه البحيرة كان بناؤه اشد قوة من الجانب الايسر •

وكان يركز على الاجين من كلا جانبيه ومبنى على منصة بارتفاع جسم السد نفسه وتلك المنصة ترتكز بدورها على قاعدة اساسية ممتدة لحوالي اربعة امتار في البحيرة •

اما الجانب الايسر فكان مشيدا على اساس بسيط متدرج يضيق بارتفاع الجدار •

اما الضفتان الواقعتان (الجسرين) فهما امتداد كل جانب مد جانبى السد حتى الضفة التى تليه ، وتمتد الضفة اليسرى لتصبح بالتقريب متعامدة على الجانب الايسر ، وتنتهي عند برج مثبت في الارض • ويمتد الجسر الايمن مع النهروان لمسافة ٢٧ مترا ـ ثم ينحنى رغبا ويستمر لحوالى ٤٦ مترا • ويقوم الجزء الاول منه كجسر للوقاية ، وكحاجز يفصل البحيرة ، اما الجزء الاخير فيعمل كحائط امام البحيرة فقط •

وهناك الحائط الحاجز امام البحيرة الذى كان يحمى السد من التآكل والهدم الناجم عن الموج ، كما انه يمنع من انجراف السد بمياه البحيرة من الخلف وطول هذا الحائط على الجانب الايسر ١٤٠ مترا ، وهو مدعم ببرجين احدهما عند انحناء الجدار والاخر عند امتداده ، ويتراوح عرض الجدار بين ثلاثة وثمانية امتار •

ولقد اظهرت حفرة تجريبية بين البرجين ان واجهة الجدار الحاجز

تتدرج في الاتساع الى العمق في سبع درجات عرض كل منها ٢٠ سنتمترا وارتفاعها يتراوح بين ٦٠ و ١٢٥ سم • والارتفاع الكلي للجدار ٨ر١٠ مترا بما في ذلك الاساس البالغ ١ر٥٠ مترا وبينما اظهر التنقيب ان هـذا الجدار مشيد من آجر مقاييسه ٢٦ ـ ٢٤ سم فان آثار جدار آخر ظهرت تحت طبقة من الرمل سمكها ٤٠ سم قد بنيت من اجر ابعاده ٣١ ـ ٢٨ سم وهذه تشير الى وجود جدار حماية قديم يعود الى ايام المرحلة الاولى من السد الاسلامي •

وهناك ناظمان ، واحد على كل ضفة من مجرى النهروان وعلى بعد حوالى ١٤٠ مترا شمال السد ، ووظيفة الناظمين تأمين السـد والجـانبين بالتخفيف عنهما اثناء الفيضان بتنظيم تصريف المياه ويوجد كل ناظم على قاع قنوات صغيرة جانبية على شكل حذوة الفرس متفرعة من النهروان ومبنية بالحجارة • اما البوابات فكانت مغطاة باقواس من الحجارة• والقوس على الناظم في الجسر الايسر مدبب ومبنى من حجارة مقاييسها ـ ٢٧ ـ ٢٨ سم يعود تاريخها الى القرن التاسع الميلادي • اما القوس على الناظم الايمن فاقدم ، وهو دائري ومبنى من اجر مقاييسه (٣١ ـ ٣٤ سم) ، ولا يتجاوز تاريخ انشاءه القرن الثامن الميلادى والارتفاع من ارض البوابة الى بوابة القوس (٥ر٥ متر) وارضية هذا الناظم تقع اسفل الخرسانى للسد مسافة ٣ر٦٠ مترا ، واسفل ارضه الشقوق بمسافة ١ر٣٠ مترا وعرض الناظم عند الارض حوالى (١ر٦٠ مترا) ، وعند بداية الاقواس او العقـود (٢ر٠٢) مترا • اما الناظم الايسر فهو اوسع قليلا اذ يبلغ عرضه (١ر٩٨) مترا عند القاع = (٢ر٣٠) مترا عند بداية القوس • ويرتفع مستوى ارضيته (٢٨) سم عن ارضية الناظم الايمن ، وارتفاعه الكلى من الارض الى قاع القوس يبلغ (٥ر٠٩) مترا •

وفي اعلى جدار كل من الناظمين صف من الفتحات صممت لغرض ادخالى قضبان خشبية تستخدم في تحريك البوابات التى تسيطر على الفتحات حسب متطلبات امرار المياه منها •

أما السد الساساني

فقد وجدت بقاياه خلف السد الاسلامى مباشرة وهذا السد مبنى من حجارة اكبر حجما ابعادها ٣٥ ـ ٣٨ سم وملتصقـة باسمنت من الجـير النقى • وبحكم وضع السد الساسانى خلف السد الاسلامى مباشرة فـلا شك في ان بقايا الاول ساهمت في تقليل تأثير التآكل الناجم عن اندفاع المياه سريعا فوق السد الاسلامى •

والاجزاء التى تم اكتشافها من السد الساسانى هى كما يلى :ـ

١ ـ حائط طوله ٣٫٠٠ متر ، ارتفاعه ٧٫٢٠ مترا ، وعرضه ٥٫٢٥ مترا ومكانه يبعد حوالى عشرة امتار الى الشرق من الجانب الايمن للسد الاسلامى •

٢ ـ اجزاء متناثرة من حوائط على اعماق كبيرة خلف السد الاسلامى •

٣ ـ جزء كبير من حائط مائل تجاه الشـرق ومغطى جزئيـا باساسات الجانب الايمن للسد الاسلامي • ويظهر هـذا الجزء جانب وارضية شق مشابـه من ناحية التعميـم والاتجـاه للشقوق المكشفة للسد الاسلامى ، وهذا يظهر تشابها ، وان لم يكن تطابقا في طريقة البناء •

وارضية الشقوق في السد الساساني تقع اسفل الارضية المنظرة لها في السد الاسلامى بمقدار ٣٫١٦ مترا •

ولعل من الصعب تحديد تاريخ انشاء السد الساساني بشكل دقيق ، وان كان من المحتمل ان انشاءه تم ضمن مشروع القاطول الاعلى الكسروى في العصر الساساني المتأخر .

ان هـذه المكتشفات الآثـارية تمثل اضافـة علمية جادة الى المعرفـة الانسانية وهى بلا شك تقدم عونا ودعما اساسيا للمشتغلين في مجال التاريخ بشكل عام والدراسات التاريخية الاقتصادية بوجـه خاص ، اذ انها تقـدم ما عجزت المصادر التقليدية عن تقديمه من معلومات تتعلق بتطور الارواء ووسائل توزيع المياه والخبرة الفنية وكفاءة وطاقة السدود والمستوى العام للتطور العلمى والمعمارى وذلك لعمر الحق فضل كبير للآثاريين في نطـاق هـذه الدراسات .



تطور المفاهيم والمقاييس النقدية
من الجاهلية الى القرن الثاني الهجري

بقلم : الدكتور حكمت علي
استاذ مشارك ـ قسم اللغة العربية
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

١ ـ في الجاهلية :

من الباحثين من يرى ان ما وصل الينا من شعر ناضج للعرب الجاهليين لم يكن له أن يكون على هذه الدرجة من الرقي والاتقان لو لم يتيسر له من النقد ما يقومه ويبين اخطاءه ومعايبه عبر عصر طويل بين ابتداء الشعر العربي بالحداء الذي يعتبر نقطة البداية في صناعة الشعر ، وبين القصيدة الجاهلية على ما وصلت اليه من اكتمال في أواخر العصر الجاهلي[1] .

على انه لم يصلنا اي نص يدل على وجود للنقد ملازم للنشأة الاولى للشعر العربي وانما هو تخمين وافتراض تساعد عليه طبيعة الادب والنقد ويساعد عليه ما نعرفه من نشأة النقد عند اليونان، ومما وصلنا من آراء نقدية لكبار الشعراء الجاهليين .

ففي اسواق العرب كانت تعقد الكثير من المجالس الادبية يتطارح فيها الشعراء الشعر ويتناقدونه ، ويصدر بعضهم حكمه الادبي على شعر بعض حتى تجمعت لدينا من اخبار هذه الاسواق مجموعة من الاحكام النقدية تعتبر البداية المعلومة المسجلة لنشأة النقد الادبي في الجاهلية .

---

(١) انظر طه احمد ابراهيم : تاريخ النقد الادبي عند العرب من العصر الجاهلي الى القرن الرابع الهجري (دار الحكمة بيروت ـ بدون تاريخ) ص١١ .

فمن تلك الاخبار ما يروون عن النابغة الذبياني من انه كان من ابرز نقاد الشعر وانه كانت تضرب له قبة حمراء من جلد ، في سوق عكاظ ، فتأتيه الشعراء لتعرض عليه ما عندها من شعر ولتسمع الى رأيه فيه وحكمه عليه ، ويقال انه مرة في مجلس من هذه المجالس الادبية فضل الاعشى والخنساء على غيرهما من الشعراء ، وكان بين من انشده حسان بن ثابت[٢].

ولقد عابت العرب على النابغة الذبياني وبشر بن أبي خازم ما في شعرهما من الاقواء وهو اختلاف حركة الروى في ابيات القصيدة ، ويقال انه لم يكن احد يجرؤ على مصارحة النابغة بهذا العيب فلجأوا الى اسماعه غناء لبيتين من شعره فيهما اقواء هما قوله[٣] :

أمن آل ميـة رائح او مغتدي عجلانَ ذا زاد وغـير مزوّدِ
زعم البوارحُ ان رحلتنا غـدا وبذاك حدثنا الغرابُ الاسودُ

فتنبه الى أن هذا نقص معيب في الشعر فغير الشطر الاخير الى قوله :

وبذاك تنعاب الغرابِ الاسودِ

ولم يعد الى مثله .

وروى أن طرفة بن العبد حينما سمع المتلمس يقول[٤] :

وقد اتناسى الهم عند احتضاره بناج عليه الصيعرية مكـدم

قال طرفة منتقداً : « استنوق الجمل » ، لان الصيعرية سمة تكون في عنق الناقة وليس في عنق الجمل .

(٢) الاغاني (ط. دار الكتب) ٩/٣٤٠ .
(٣) ابن سلام : ٥٥ ـ ٥٦ والمرزباني : الموشح (المطبعة السلفية ـ القاهرة ١٣٨٥) ص٣٦ ـ ٣٧ .
(٤) العقد ٥/٣٥٩ ، والناجي : السريع في سيره ، ومكدم : من الكدمة وهي الوشم ، اى عليه وشم .

كما اخذوا على المتلمس ايضا انه يأتي بما ليس طبيعيا ولا معقولا في قولـه[٥] :

أحارثُ أنّا لو تُساطُ دماؤنا تزايلن حتى لا يمسّ دمٌ دما

وقالوا هذا من الكذب المحال .

وفي مجلس شراب اجتمع بعض شعراء تميم وكان بينهم الزبرقان ابن بدر المخبّل السعدى وعبده بن الطيب وعمرو بن الاهتم ، فتذاكرو الاربعة شعرهم ثم احتكموا الى ربيعة بن حذار الاسدى ليحكم بينهم ، فقال : اما عمرو فشعره برود يمنية تطوى وتنشر ، وأما انت يا زبرقان فكأنك رجل اتى جزورا قد نحرت فأخذ من اطايبها ، وخلطه بغير ذلك ، او قال له في رواية اخرى : شعرك كلحم لم ينضج فيؤكل ، ولا ترك نيئا فينتفع به ، واما انت يا مخبل فشعرك شهب من الله يلقيها على من يشاء من عباده ، وأما انت يا عبدة فشعرك كمزادة احكم خرزها فليس يقطر منها شـيء[٦] .

ويروى عن حماد الراوية ان العرب كانت تعرض شعرها على قريش فما قبلته منها كان مقبولا وما ردته كان مردودا . فقدم عليهم علقمة بن عبدة فأنشدهم قصيدته التي يقول فيها :

هل علمت وما استودعت مكتوم أم حبلها ان نأتك اليوم مصروم

فقالوا : هذه سمط الدهر . ثم عاد اليهم العام التالي فانشدهم :

طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

فقالوا : هاتان سمطا الدهر[٧] .

---

(٥) نفس المصدر . وتساط تخلط ، والتزايل : التباين .

(٦) الأغاني (ط بولاق ١٢٨٥ هـ) ١٢/٤٤ و (ط الهيئة المصرية العامة للكتاب) ٢١/٢٠٣ مع بعض الاختلاف .

(٧) الاغاني (ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣) ٢١/٢٠١ .

ويروى ان عمرو بن الحارث الاعرج الغساني فضّل حسانا على النابغة وعلى علقمة بن عبدة وكانا حاضرين معه ، واثنى على لامية حسان التي يقول فيها[8] :

لله در عصابة نادمتهم   يوما بجلق في الزمان الاول

ودعاها البتّارة التي بترت المدائح • فهو حكم مطلق وذوقي لايستند الى اسباب ولا يحاول التعليل •

ولقد حكموا على قصيدة سويد بن ابي كاهل التي مطلعها[9] :

بسطت رابعة الحبل لنا   فوصلنا الحبل منها ما اتسع

بانها من احسن القصائد ، ودعوها اليتيمة •

ومما روي للجاهليين من نقد يتصل بالمعنى، قصة تنازع امرىء القيس وعلقمة بن عبدة في الشعر ايهما أشعر ، فحكّما أم جندب امرأة امرىء القيس ، فقالت : « قولا شعرا تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة وروي واحد ، فقال امرؤ القيس :

خليلي مرّا بي على ام جندبِ   نقضّ لبانات الفؤاد المعذب

وقال علقمة :

ذهبت من الهجران في غير مذهب   ولم يك حقا طول هذا التجنب

فانشداها جميعا القصيدتين ، فقالت لامريء القيس : علقمة اشعر منك • قال : وكيف ؟ قالت لانك قلت :

فللسوط الهوب وللساق درّة   وللزجر منه وقع اخرج مهذب

فجهدت فرسك بسوطك في زجرك ومريته فاتعبته بساقك ، وقال علقمة :

فادركهن ثانيا من عنانه   يمر كمرّ الرائح المتحلب

(٨) الاغاني (ط • دار الثقافة بيروت ١٩٥٨) ١٥/١٢٢ — ١٢٣ •
(٩) الاغاني (ط • دار الثقافة بيروت ١٩٥٨) ١٣/١٠١ •

فادرك فرسه ثانيا من عنانه لم يضربه بسوط ولم يتعبه »[10] .

والشيء الظاهر الواضح على هذا النقد الذى سقناه انه يستند في احكامه على جزئيات تتعلق باطراد نغم في قافية من قصيدة ، او تتصل بمعنى لفظة لم يعرف الشاعر كيف يستعملها على طريقة العرب ، فان تجاوز الحكم هذه الجزئيات ، فالى حكم عام على قصيدة باكملها او على شعر الشاعر كله دونما عناية بتعليل او بيان للتفاصيل التي تبرر الحكم[11] .

ولكن هناك رواية تعزو للخنساء نقدا تعليليا فيه بعض التفصيل ، ويعزى ايضا في رواية اخرى الى النابغة الذبياني حينما سمع النابغة او سمعت الخنساء ، في عكاظ حسان بن ثابت ينشد[12] :

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى
واسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بني العنقاء وابني محرّق
فاكرم بنا خالا واكرم بنا ابنما

فقالت له الخنساء : ضعّفت افتخارك وأنزرته في ثمانية مواضع . فقال : وكيف ؟

قالت: قلت « لنا الجفنات » والجفنات ما دون العشرفقللت العدد ، ولو

---

(10) المرزباني : الموشح (ط. المطبعة السفلية) ص٢٦ ـ ٢٩ .

(11) انظر ابن سلام/طبقات الشعراء ص٤٥ وقد استمرت هذه الاحكام العامة المطلقة دون تعليل الى العصر الاموي . وانظر : شوقي ضيف : في النقد الادبي ص٣٠ و٣١ وانظر احكاما متشابهة لدى محمود محمد شاكر شارح طبقات الشعراء هامش (١) ص٤٤ .

(12) الاغاني (ط. دار الكتب) ٩/ ٣٤٠ والاغاني (ط. دار الثقافة) ٩/٣٣٣ والموشح (ط. دار نهضة مصر) ٨٢ ـ ٨٤ والعنقاء هو ثعلبة الجد البعيد للاوس والخزرج ، والمحرق هنا هو الحارث بن جبلة ملك الغساسنة المشهور في الجاهلية .

قلت «الجفان» لكان اكثر، وقلت «الغر» والغرة: البياض في الجبهة، ولوقلت « البيض » لكان اكثر اتساعا ، وقلت « يلمعن » واللمع شيء يأتي بعد شيء ولو قلت « يشرقن » لكان اكثر لان الاشراق ادوم من اللمعان ، وقلت « بالضحى » ولو قلت « بالعشية » لكان ابلغ في المديح ، لان الضيف بالليل اكثر طروقا ، وقلت « اسيافنا » والاسياف دون العشرة ، ولو قلت « سيوفنا » كان اكثر ، وقلت « يقطرن » فدللت على قلة القتال ، ولو قلت « يجرين » لكان اكثر لانصباب الدم ، وقلت « دما » و « الدماء » اكثر من الدم ، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك .

ويرى الاستاذ طه احمد ابراهيم ان هذه الرواية تأباها طبيعة الاشياء لان الجاهليين لم يكونوا يعرفون جمع التصحيح وجمع التكسير وجموع الكثرة وجموع القلة وهذا النقد يحتاج الى ذهن علمي يستطيع التفريق بين الدلالات البعيدة للالفاظ ، ويرى لو ان روح هذا النقد كانت موجودة في الجاهلية لظهر اثرها في عصر البعثة النبوية حينما تحدى القرآن العرب بأن يتصدى العرب لنقد القرآن بنفس الروح ، كما اننا لا نجد اثرا لهذا الاسلوب النقدي في العصر الاسلامي لا بين الادباء ولا بين النحويين واللغويين[١٣] .

في حين ان طه الحاجري يأبى انكارها لان روح النقد فيها ، وان يكن نقداً معللا ، روح بسيطة متواضعة مما لا ينبغي أن يثير كبير شبهة[١٤] .

(١٣) تاريخ النقد الادبي عند العرب ص١٩ ــ ٢٠ وانظر ايضا : رد طه الحاجري عليه في كتابه : في تاريخ النقد ص٤٢ ــ ٤٣ .

(١٤) طه الحاجري : في تاريخ النقد والمذاهب الادبية (الاسكندرية ١٩٥٣) ص٣٨ .

٢ ـ في صدر الاسلام :

ضعفت الحاجة بين العرب المسلمين ، في صدر الاسلام ، الى الشعر لسببين : الاول محاربة الدين الجديد للعصبية الجاهلية التي كانت تغذى الشعر وتذكيه ، والثاني انبهار العرب باساليب القرآن الكريم وبالبلاغة النبوية فصرفهم ذلك عن الاهتمام بالشعر الى العناية بالقرآن وحفظه والاهتمام بالخطابة لاستنهاض الهمم وتحريكها للجهاد .

على أن المشركين كانوا يلجأون الى الشعر لهجاء الرسول والمسلمين على طريقة الجاهليين، ويتخذون منه سلاحا نفسيا له خطره في المعركة التي كانت قائمة بينهم وبين الاسلام . لذلك تصدى لهم القرآن الكريم بقوله : « والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون »[١٥] .

وواضح ان المقصودين في هذه الآية ، انما هم الشعراء الذين تصدوا للنبي وللمسلمين بالهجاء والاذى ، اما اولئك الذين آمنوا بالدين الجديد فانهم مستثنون من الطعن الذى وجهته الآية الى الشعراء[١٦] . وبهذا فقد وضع الاسلام مقياسا اساسيا للحكم على الشعر هو المقياس الديني والاخلاقي واكد النبي ذلك بقوله : « انما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو

---

(١٥) الشعراء : آية ٢٢٤ ـ ٢٢٧ .

(١٦) انظر : العمدة : لابن رشيق (مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٥) ١/ ٣١ وجرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية (ط. دار الهلال ١٩٥٧) ويحيى الجبوري : الاسلام والشعر (ط. الارشاد) ١٩٦٤ ص٤٢ وشعر المخضرمين واثر الاسلام فيه بغداد ١٩٦٤ ص٢٩ـ٤٥ زعناد غزوان : « موقف القرآن الكريم من الشعر العربي » في مجلة ٢١٩ـ٢٢٢ الاستاذ المجلد ١٥/١٩٦٨ ص١٣٠ـ١٣١ وسامي مكي العاني : دراسات في الادب الاسلامي (مط. المعارف بغداد ١٩٦٨) ص٢٠ ـ ٢٦ .

حسن ، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه »[١٧] .

والى جانب هذا المقياس فلقد اعلى الرسول من قيمة الشعر بقوله : « ان من الشعر لحكمة وان من البيان لسحرا » .

كما انه اكد على اهمية الشعر الكبرى في حومة الصراع مع المشركين بقوله للانصار « ما يمنع الذين نصروا رسول الله بسلاحهم ان ينصروه بألسنتهم » ، وكان يرى للشعر تأثيرا مدمّرا في نفوس الاعداء كما يرى من قوله عن شعراء المسلمين الذين كانوا يهاجون قريشا : « هؤلاء النفر (أي شعراء المسلمين) اشد على قريش من نضح النبل »[١٨] .

وقال لحسان مرة : « اهجهم (يعني قريشا) فوالله لَهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام في غلس الظلام ... »[١٩] .

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه « من انقد اهل زمانه للشعر وانفذهم فيه معرفة »[٢٠] .

عن ابن عباس قال : « قال عمر بن الخطاب : ... هل تروي لشاعر الشعراء ؟ قلت : ومن هو ؟ قال : الذي يقول :

ولو أنّ حمدا يُخلدُ الناس أُخلدُوا

ولكنّ حمدَ الناس ليس بمُخلدِ

قلت : ذاك زهير . قال فذاك شاعر الشعراء . قلت : وبم كان شاعر الشعراء ؟ قال : لانه كان لا يعاظل في الكلام وكان يتجنب وحشي الشعر ، ولم يمدح احدا الا بما فيه »[٢١] .

---

(١٧) العمدة : ١/٢٧ .
(١٨) العمدة : ١/٣١ .
(١٩) العمدة ١/٣١ .
(٢٠) نفس المصدر ١/٣٣ .
(٢١) الاغاني (دار الكتب) ١٠/٢٨٨ ـ ٢٩٠ وطبقات الشعراء لابن سلام

ومع ما يلاحظ من اطلاق للحكم النقدي ، الا أن عمر سلك مسلك التعليل والتبرير لهذا الحكم ووضع ثلاثة مقاييس لهذا التفضيل : الاول خلو الشعر من المعاظلة اي التداخل في الكلام فيكون معقدا غامضا ، والثاني تطلّبه لان يتجنب الشعر الكلام الوحشي الغريب ، والثالث صدق المضمون، والصدق هنا كما هو واضح ، صدق اخلاقي مستمد من التوجيه الديني .

ولعلي بن ابي طالب ـ رضي الله عنه ـ حكم نقدي فيه دقة كبيرة اذ قال : « لو ان الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجروا معا ، علمنا من السابق منهم ، واذ لم يكن فالذي لم يقل لرغبة ولا لرهبة ، فقيل : ومن هو ؟ فقال : الكندي (يعني امرأ القيس) قيل ولم ؟ قال : لاني رأيته احسنهم نادرة ، واسبقهم بادرة »[22] .

فهو يرى ان الحكم النقدي الدقيق ينبغي ان يضع من يحكم لـه أو عليه من الشعراء في ظروف متساوية مع غيره ليَبِينَ السابقُ ويصح الحكم ، اما وأن هذا غير ممكن ، فاللجوء عندئذ الى الحكم الذوقي على المقاييس الذاتية المستمدة من الخبرة الشخصية .

٣ ـ في العصر الاموي

يلاحظ الاستاذ احمد امين ان النقد الادبي ازدهر ، خلال العصر الاموي في بيئات ثلاث هي : الحجاز ، والعراق ، والشام . وفيما عدا ذلك

(ط· دار المعارف) ٥٢ وانظر ايضا : الاغاني ١١/٤ ـ ٥ وطبقات الشعراء ص٤٧ ففيه ما يؤكده هذه النظرة النقدية لدى عمر ، وان اضفى فيها صفة « اشعر العرب » على النابغة دونما تعليل لذلك . وانظر موقف عمر من الشعر : يحيى الجبوري « الشعر في عهد عمر ابن الخطاب » في مجلة كلية الشريعة ، العدد الثالث ١٩٦٦ـ١٩٦٧ ص٢٤٦ ـ ٢٦٢ .

(٢٢) العمدة ١/٤١ ـ ٤٢ .

من البيئات الاسلامية العربية ، فلم ينمُ فيها نقد ولا ادب في هذا العصر •
وحاول ان يعلل فذهب الى ان الشعر العربي في عهده الاول ، لم ينمُ الا في ارضه ، في الجزيرة العربية ، اما ازدهاره في العراق والشام فلانهما مجاوران للجزيرة العربية موطن الشعر • وفي رأي احمد امين ان العربي اذا سكن ارضا تخالف طبيعتها طبيعة ارضه قلّ غناؤه بشعره ، كما حدث في مصر والمغرب وخراسان وهذه الظاهرة ، في نظره ، جديرة بالدرس(٢٣) •

والذي نراه هو ان العرب الذين استقروا في مصر والمغرب وخراسان ، كانوا في شغل عن الادب بامور الفتح ومتطلبات الحرب فكانوا محتاجين لجهود كبيرة لتثبيت الحكم والادارة العربية في هذه البلاد والمواطن الجديدة ، اضافة الى انصرافهم الى نشر الدين الجديد في البلاد المفتوحة وما يقتضيه ذلك من عناية بالعلوم الشرعية والقرآنية قبل الشعر والادب(٢٤) • ثم ان الظروف الجديدة ما اتاحت للمهتمين بالادب ان يظهر بينهم رواة لحفظ الشعر وروايته لانشغال الجميع بامور اهم واخطر ويمكن ان نضيف الى ذلك ان التأليف الادبي الذي اتجه اول ما ظهر الى جمع الانتاج الادبي المتداول شفاها وجمع اخباره وتسجيله في دفتي كتاب لم يكن ، في هذه الفترة ، الا مبتدئا(٢٥) • ولم يكن من الطبيعي ان يظهر الا حيث الاستقرار

---

(٢٣) النقد الادبي ص٤١٩ •

(٢٤) مما يؤيد هذا قول لبيد حينما يسأله عمر بن الخطاب عما احدث من الشعر في الاسلام : (قد ابدلني الله بالشعر سورة البقرة وآل عمران) انظر ابن سلام : طبقات فحول الشعراء (ط• دار المعارف ٩٥٢) ص١١٣ وابن قتيبة : الشعر والشعراء (ط الخانجي) ص٥١ وطه الحاجري : في تاريخ النقد ص٢١ و٤٧ـ٥٠ •

(٢٥) انظر : حكمة الأوسي : فصول في الادب الاندلسي ص٤٣ والهامش رقم (١٧) •

وحيث استتباب الحكم وذلك كان متوفرا في الشام والعراق والحجاز ، في هذا العصر ، فلما تم الاستقرار العربي في المواطن الجديدة ، بدأ الانتاج الادبي ، شعرا ونثرا بالظهور •

النقد في الحجاز

ولقد كان للسياسة التي اتبعها الامويون في الحجاز تأثير كبير على اشاعة حياة الترف واللهو والغناء في المدينة ومكة • فاغدقت الاموال الطائلة على رجالات العرب في الحجاز ، لابعادهم عن السياسة وشؤون الحكم ، فانصرفوا عنها الى حياة ناعمة لاهية يهدهدها الغناء ويعبر عنها شعر رقيق ناعم مثلها •

وظهر في مكة جماعة من المغنين ، وشاع بينهم التنافس في الغناء فكان في مكة ابن سريج شيخ المغنين ، وكان ينافسه مغن آخر هو الغريض •

ولقد كان الذوق راقيا ، واعيا قدر الغناء مدركا لتأثيره العميق في النفوس حتى قال جرير في ابن سريج المغني[٢٦] : « لله دركم يا اهل مكة• ما أعطيتم ! والله لو ان نازعا نزع اليكم ليقيم بين اظهركم فيسمع هذا صباح مساء لكان اعظم الناس حظا ونصيبا فكيف ومع هذا بيت الله الحرام ، ووجوهكم الحسان ورقة السنتكم ، وحسن شارتكم وكثرة فوائدكم » •

وقال الحارث بن خالد المخزومي في الغريض ، وفي قدر الغناء[٢٧] : « يا غريض لو لم يكن في ولايتي مكة حظ الا أنت لكان حظا وافيا كافيا ، يا غريض : انما الدنيا زينة فأزين الزينة ما فرج النفس ولقد فهم قدر الدنيا على حقيقته من فهم قدر الغناء » •

وكثر في المدينة المغنون المشهورون وشهيرات المغنيات مثل : معبد

---

(٢٦) الاغاني (ط• الهيئة المصرية العامة) ١/٣٠٦ •
(٢٧) الاغاني (ط• دار الكتب) ٣/٣٢٧ •

وسائب خاثر ونشيط ، وبرد الفؤاد ونومة الضحى •

وكان موقف رجال الدين في الحجاز من الغناء موقفا متسامحا يدل على سعة النظر ورحابة الصدر ، فلقد كان فقهاء الحجاز يحبذون الغناء ، اما فقهاء المدينة فقد تجاوزوا اجازته واستحسانه الى المشاركة في الاستماع اليه وارتياد اماكنه كما كان يفعل ابن ابي عتيق وعبدالله بن جعفر[٢٨] • وكان هذا الاخير يأتي بمعلمين ليدربوا جواريه الحسان على الغناء[٢٩] •

وكان طبيعيا ان ينشأ في هذه البيئة المترفة ادب مترف فيه رقة هذه الحياة الناعمة وعذوبتها ، وكان طبيعيا ان يستمر في هذه البيئة نفسها ما كان فيها من تيار ادبي محافظ يلتزم بالمعاني القديمة ولا تظهر فيه معان مستمدة مما استجد في البيئة ، الا على نطاق ضيق •

ويمثل النوع الاول من الادب عمر بن ابي ربيعة والاحوص ونصيب ويمثل النوع الثاني المحافظ كثير عزة •

وكان لابد ان يحدث تغيير في النقد ، خلال هذه الفترة ، كما حدث تغيير في الادب •

والشيء الذي يلاحظ على نقد هذه الحقبة انه يميل الى الاهتمام بنقد المعاني ويبين ما فيها من عدم ملاءمة للمواقف الموصوفة •

ومن نماذج هذا النقد ما روي عن كثير حينما سمع عمر بن ابي ربيعة يقول[٣٠] :

---

(٢٨) انظر الاغاني (ط· الهيئة المصرية العامة) ١٧/١٦٤ ·

(٢٩) انظر الترف والغناء في المدينة ومكة ومساهمة الفقهاء في الشعر الغنائي د· شوقي ضيف : الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية ط· ثانية بيروت ١٩٦٧ ص٢٧ـ٥٠ و٥٨ـ١٤٤ و ص٢٣١ـ٢٤٠ و٢٥٤ ـ ٣١٧ ·

(٣٠) الموشح (ط· دار نهضة مصر) ٢٥٧ ـ ٢٥٨ والعمدة ٢/١٢٤ اسبطرت : اسرعت تشتد : تسعى ·

قالت : تصدّي له ليعرفنا

ثم اغمزيه يا اخت في خفر

قالت لها : قد غمزته فأبى

ثم اسبطرت تشتد في اثري

فقال كثير : اتراك لو وصفت بهذا هرة اهلك الم تكن قد قبحت واسأت وقلت الهجر وانما وصفت الحرة بالحياء والتواء والخجل والامتناع » .

وسمع عمر بن ابي ربيعة كثيّرا يقول[٣١] :

الا ليتنا يا عز كنا لذى غنى

بعيرين نرعى في الخلا ونعزب

كلانا به عر فمن يرنا يقل

على حسنها جرباء تُعدي واجرب

اذا ما وردنا منهلا صاح اهلُه

علينا فماننفك نُرمى ونُضرَب

وددت وبيت الله ، أنك بكرةٌ

هجان وأني مصعب ثم نهرب

نكون بعيري ذي غنى فيضيعنا

فلا هو يرعانا ولا نحن نطلب

---

(٣١) العمدة ١٦٢/٢ ويقال ان عزة او بثينة هي التي قالت له تعليقا على هذه الابيات : « لقد اردت بنا الشقاء . اما وجدت امنية اوطأ من هذه ؟ فخرج من عندها خجلا » وانظر الموشح (ط. دار نهضة مصر) ص٢٤٦ ـ ٢٤٧ والاغاني ط . دار الثقافة ١١٦/١٢ نعزب : نبعد من عزب بعد وغاب ، بكرة : مؤنث بكر وهو الفتيّ من الابل . هجان : الهجان من الابل : البيض الكرام ، يستوى فيه المذكر والمؤنث والجمع . المصعب : الفحل . الفرس لم يركب فصار صعبا .

فقال له « تمنت لها ولنفسك الرق والجرب والرمي والطرد والمسخ ، فأي مكروه لم تتمنّ لها ولنفسك ، لقد اصابها منك قول القائل : معادات عاقل خير من مودة احمق »[٣٢] .

وكان في الحجاز ناقدان من غير الشعراء ، ظهرت في نقدهما الروح الحجازية الظريفة التي شاعت في تلك الاثناء ، هما ابن ابي عتيق ، عبدالله ابن محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحمن بن ابي بكر الصديق ، والسيدة سكينة بنت الحسين بن علي .

اما ابن ابي عتيق فكان ناقدا ظريفا وراويا موثوقا به . وكان يفضل عمر بن ابي ربيعة على معاصريه ، ويقول : « لشعر عمر بن ابي ربيعة نوطة في القلب وعلوق بالنفس ودرك للحاجة ليست لشعر . وما عُصيَ الله عزّ وجلّ بشعر اكثر مما عُصيَ بشعر عمر بن ابي ربيعة فخذ عني ما أصف لك أَشعر قريش من دق معناه ، ولطف مدخله ، وسهل مخرجه ومتُن حشوه ، وتعطّفت حواشيه ، وانارت معانيه ، واعرب عن حاجته »[٣٣] .

ويرى د . الحاجري ان في قول ابن ابي عتيق « ما عصي الله عزّ وجل بشعر اكثر مما عصي بشعر عمر ابن ابي ربيعة » مقياسا جديدا من مقاييس الفن والنقد الادبي ، وهو مقياس « يتضمن الدعوة الى عصيان الله او الاغراء به ، وكلما كان (اي الشعر) اكثر من هذا حظا ، كان اوفر

---

(٣٢) انظر عن بيئة عمر وشعره ونقده : طه حسين : حديث الاربعاء جـ١ ص٢٩٣ ـ ٣١٥ والاغاني جـ١/٦٣ ـ ٢٥٦ (ط. الهيئة المصرية العامة) .

(٣٣) الاغاني ١/١١٣ (ط. الهيئة المصرية العامة سنة ٩٧٠) وانظر جانبا من اخباره في فهرس الاغاني وفي الكامل للمبرد (تحقيق : محمد ابو الفضل) ٢/٢٣٥ ـ ٢٣٨ .

من الجمال الفني نصيبا • وهكذا صار الفسوق عن اوامر الدين وتعاليم الاسلام مقياسا جديدا من مقاييس الفن ، لا يتحرج ابن ابي عتيق من المجاهرة به ... »[٣٤] •

والحقيقة اننا لا نرى في قوله هذا المذكور هذا المعنى الذي استنبطه الحاجري : اولا لأن ابن ابي عتيق كان من نساك قريش ، وذا منزلة دينية سامية ، فكيف يسوغ لنفسه ، مهما كان ظرفه ودعابته ، بأن يزين الفسوق ويجعله مقياسا نقديا ؟ وثانيا ان معنى ما ذكر اقرب الى ان يفهم على انه يصف شعر عمر بالرقة والعذوبة واستهوائه النفوس، ولكنه ، مع ذلك، بعيد عن طاعة الله كثير العصيان، في شعره، لاوامره، فابن ابي عتيق يقرر حقيقتين ظهرتا له في شعر عمر بن ابي ربيعة ونقررهما نحن ايضا معه هما : ان شعره رقيق يستميل القلوب دقيق التعبير عما يريد ، وفي نفس الوقت فيه عصيان لله •

يضاف الى هذا اننا نرى في قوله هذا حكما موضوعيا متجردا عن الاهواء والمعتقدات الدينية فهو ينظر الى الشعر فيبين ما فيه من خصائص جيدة مطلوبة وما فيه من مضمون لا يتفق والمتطلبات الدينية • وفي هذا تجرد مطلوب لكل ناقد منصف يريد ان يكون دقيقا في احكامه • وعلى ذلك فقد ميز ابن عتيق بين المضمون والجمال الفني في التعبير فاستبعد العامل الديني في حكمه على الجمال الفني[٣٥] •

ومجمل ما يمكننا ان نستخلصه من هذا النص ان مفاهيم ابن ابي عتيق في تفضيل الشعر كانت تعتمد على الذوق الشخصي المعتمد على ثقافة ادبية عالية تستطيع ان تميز المعنى الدقيق والاسلوب اللطيف الرقيق الذي يعرف كيف يستهل القصيدة وكيف يختمها بما يؤثر في النفس ويستميلها

(٣٤) طه الحاجري : في تاريخ النقد .... ص٧٨ ــ ٧٩ •
(٣٥) انظر محمد زغلول سلام : تاريخ النقد العربي ١/٨٠ •

بحسن تأديته للمعنى • وله نظرات نقدية اخرى كثيرة تتناول المعنى الذي لم يصب موضعه بالتهكم اللاذع • من ذلك ما روي عنه من تعليق على بيت شعر لعبيدالله بن قيس الرقيات هو :

تقـدت بي الشهباء نحو ابن جعفر

سـواء عليهـا ليـلهـا ونهـارهـا

قالوا ان ابن قيس الرقيات مر به فسلم عليه ، فقال له ابن ابي عتيق : « وعليك السلام يا فارس العمياء • فقال له : ما هذا الاسم الحادث يا ابا محمد ؟ قال : انت سميت نفسك حيث تقول : (سواء عليها ليلها ونهارها) ، فما يستوى الليل والنهار الا على عمياء قال « انما عنيت التعب • قال بيتـك هذا يحتاج الى ترجمان يترجم عنه »[٣٦] وهذا البيت مما عيب على ابن قيس لانه نقض صدره بعجزه فقال في اوله : انه سار سيرا بغير عجل ثـم قال سواء عليها ليلها ونهارها « وهذا غاية الدأب في السير فناقض معناه في بيت واحد »[٣٧] •

يمكننا ان نفهم من نقـده هـذا انـه يريـد للشـعر ان يكون واضح الدلالة على القصد بعيدا عن الاشتباه والغموض[٣٨] •

ومن نقده المشـوب بالسخرية تعريضه بالشاعر نصيب حينما سـمع قولـه[٣٩] :

وكدت ، ولم اخلق من الطير ، ان بدا

لهـا بارق نحـو الحجاز اطـير

فقال له ابن ابي عتيق : « يا ابن ام ، قل : غاق ، فأنك تطير » فهو

---

(٣٦) الاغاني ٧٩/٥ (ط٠ دار الثقافة ــ بيروت ١٩٥٦) وتقدت : اي سارت سيرا ليس بعجل ولا مبطيء ٠

(٣٧) نفس المصدر ٧٧/٥ ٠

(٣٨) طه الحاجري : في تاريخ النقد ٠٠٠ ص٨٢ ٠

هنا يعرض بسواده ويشبهه بالغراب • وهذا استهزاء بالشاعر اكثر منه نظرة نقدية لبيت شعره •

نكتفي بهذا القدر من الامثلة على نقده ، ويمكن مراجعة غيرها في الاغانـــي(٤٠) •

اما السيدة سكينة بنت الحسين بن علي فكانت جميلة ظريفة عفيفة وكان بيتها في الحجاز منتدى ادبيا للشعراء واهل الادب وكانت تجـالس الرجال وتستمع الى الشعراء وتوجه اليهم نقدها الذى ينم ما وصلنا منه عن ذوق ادبي رفيـع وادراك للمعاني عميق ، وملاحظات نقديـة دقيقة(٤١) • من ذلك ما رُوي عنها من انها حينما سمعت نصيبا يقول(٤٢) :

اهيـم بدعـد ما حييت فان أمت

فواحزنا من ذا يهيـم بهـا بعدي

---

(٣٩) الاغاني ١/٣٦٥ (وطبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشـر سنة ١٩٧٠) ١/٣٧٥ •

(٤٠) الاغاني ١/٣٦٥ و٣٩٩ و٥/٩٨ ، والعقد الفريد ٥/٣٦٧ وهناك مجالس أدبية كان يدور فيها نقد ادبي يصدر عن نفس الروح التي صدر عنها نقـد ابن ابي عتيق وتعتمد نفس المقاييس الذوقيـة • انظر : الاغاني ١/١١٣ و٤٠٣ـ٤٠٤ و٥/٩٢ وانظر : الموشـــح للمرزباني (تحقيق علي محمد البجاوي) ص٢٣٧ و٢٣٨ و٣٢٠ و٣٢٨ •

(٤١) انظر بعض اخبارها في : الاغاني (ط• الهيئة المصرية العامة ••) ١/١١٠ و١٦٨ و٢٦٣ـ٢٦٤ و٢/٣٦٨ ومواضع اخرى متفرقـــة يمكن مراجعتها في الفهرست والموشح للمرزباني (ت : علي محمد البجاوي ص٢٥٢ ـ ٢٥٤ و٢٦٣ـ٢٦٦ وانظر نقدها للحارث بن خالد المخزومي في الاغاني (دار الكتب) ٣/٣٢٧ •

(٤٢) الموشح ٢٥٣ـ٢٥٤ •

انتقدته بانه وجه همه الى من يعشقها بعده « كأنه يتمنى لها من يتعشقها بعده » وفضلت لو يقول :

اهيم بدعد ما حييت فأن أمت
فلاصلحت دعد لذي خلة بعدى

وحينما سمعت الاحوص يقول :

من عاشقين تراسلا وتواعدا
ليلا اذا نجم الثريا حلقا
باتا بانعم ليلة والذها
حتى اذا وضح الصباح تفرقا

قالت : « كان الاولى ان يقول تعانقا بدل تفرقا »[43] . والفرق واضح بين المعنى الذى يقصده الشاعر وبين معنى الكلمة التي جاءت بها ، فالشاعر يريد ان يقول ان وقت الفراق قد حان ولابد من ان يفترقا ، اما تعليقها فيشير الى ان الفراق ليس واجبا وان قولها « تعانقا » ربما يوحي بامكانية استمرارهما على هذه الحال وهو معنى لا يقصد اليه الشاعر ، يضاف الى ذلك ان « تعانقا » قد توحي بانهما لم يكونا يتعانقان طيلة الليلة ، حتى اذا وضح الصباح اخذا حينئذ بالعناق . وهذا المعنى غير مقصود ولا هو بالواقعي ولا بالجميل .

وحينما انشدها كثير قصيدته التي يقول في اولها[44] :

---

(٤٣) انظر ايضا : الاغاني ٣/٣٢٧ و (ط/التقدم) ١٩/٣٧ والعقد الفريد ٥/٣٧٣ واحمد امين : النقد الادبي ص٤٢٣ وطه الحاجري: في تاريخ النقد ص٨٨ و٨٩ .

(٤٤) الموشح للمرزباني (ت : محمد علي بجاوي) ص٢٤٥ ـ ٢٤٦ . واصب : دائم . وفرش الجبا والمسارب : موضعان .

اشاقك برق اخر الليل واصب

تضمنه فرش الجبا والمسارب

تألّق واحموّمى وخيّم بالربى

احمّ الذرى ذو هيدب متراكب

اذا زعزعته الريح ارزم جانب

بلا خلف منه وأومض جانب

وهبت لسعدى ماءه ونباته

كما كل ذي ودّ لمن ودّ واهب

لتروى به سعدى ويروى صديقها

ويغدق أعداد لها ومشارب

قالت له : أتهب لها غيثا عاما جعلك الله والناس فيه اسوة ؟ فقال : يا بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفت غيثا فاحسنته وامطرته ابنته واكملته ثم وهبته لها . فقالت فهلا وهبت لها دنانير ودراهم !

يبدو واضحا من نقدها في هذه الامثلة وغيرها أنها كانت تعنى بنقد المعنى وتقويمه وأنها كانت تركز على ذلك دونما عناية بنقد الالفاظ او الصور التعبيرية[٤٥] .

في العراق :

رأينا كيف ان الحياة الادبية في الحجاز كانت ناعمة مترفة رفيقة ظريفة وان شغل الأدباء الشاغل كان الغزل واخبار الغزليين . وان النقد

(٤٥) وانظر نقدا آخر من هذا النوع ينسب لعقيلة بنت عقيل بن ابي طالب ، في الموشح ٢٥٤ ـ ٢٥٦ ونقد امرأة لكثير في الموشح ٢٣٩ ونقدا لابن ابي عتيق لكثير ، في الموشح ٢٣٨ وانظر نقودا اخرى ص٢٤٨ ـ ٢٥٠ .

كان متأثرا بذاك الجو الاجتماعي فكان يشيع فيه الظرف وتزينه النكتة والدعابة •

اما في العراق فكان الجو الاجتماعي الذي نشأ فيه الشعراء المشهورون مخالفا لذلك كل المخالفة ، فقد كانوا اعرابا جاءوا من بادية نجد التي كانت لا تزال محتفظة بعراقتها متمسكة بخصائصها البدوية •

فكان ، لذلك ، لابد للشعر ان يتجه الى العصبية القبلية على عادة الجاهليين فغلبت على موضوعاته العصبية بفخرها وهجائها • ولهذا ايضا انحسر موضوع الغـزل واصبح ثانويا بين اهتمامات الشعراء في العراق ، خلال هذه الفترة •

وظهر في العراق شعراء مبرزون ولكنهم كانوا جميعا بدواً متأثرين بكل اجواء البيئة البدوية ولم يكن لهم من الحضارة الا ان يلموا بهـا الماما قصـيرا •

فكان مقام جرير في باديـة اليمامة ، والفرزدق في باديـة البصرة ، والاخطل في بادية بني تغلب ، وكذلك كان الشعراء الاخرون كالقطامي وذي الرمة والراعي سكان بادية لا يطرؤون على الحاضرة الا لماما وفي مناسبات بعينها ثم يعودون الى البادية مستقرهم المستطاب •

وكان مجتمع هؤلاء الشعراء في سوق المربد في اطراف البصرة وهو سوق شبيه بسوق عكاظ في الجاهلية وهو وان كان في حاضرة البصرة وهي من اعرق حواضر العراق الا ان المترددين عليه كانوا في اغلبيتهم من اهـل البادية فكان هذا يجعله ذا طبيعة بدوية • وكان في الاصل لبيع وشراء الابل ، الا ان الشعراء كانوا ينتهزون هذه الفرصة فيعقدون فيه ندواتهم لانشاد الشعر والمفاخرة بالانساب وبالصفات الحميدة التي يفخر بها العربي •

وكانوا يجلسون فيه على شكل حلقات ، كل حلقة يتوسطها شاعر

ويلتف الناس من حوله يستمعون اليه فينشدهم هو شعره فينتصر له بعضهم ويتعصب عليه آخرون .

وكان الهجاء هو الموضوع الغالب في هذه الندوات الى جانب الفخر والحماسة . وكان هذا يتفق مع طبيعة هؤلاء الشعراء في البداوة .

ولدينا خبر يوضح مكانة الهجاء بين شعراء العراق في هذه الفترة ، فقد روى عن ابي الزناد عن ابيه انه قال : « قال لي جرير : يا ابا عبد الرحمن ، أنا اشعر ام هذا الخبيث ؟ يعني الفرزدق - وناشدني لأُخبرنَّه. فقلت : لا والله ما يشاركك ولا يتعلق بك في النسيب . قال : أوه : قضيت ، والله ، له عليَّ . أنا والله أخبرك : ما دهاني الا اني هاجيت كذا وكذا شاعرا ، فسمى عددا كثيرا ، وانه تفرَّد لي وحدي »(٤٦) .

فجرير في هذا الخبر ، لا يرضى بأن يُفَضَّلَ على الفرزدق في النسيب دون الهجاء وليس يهمه ان يكون متقدما في النسيب اذا ما تخلف في الهجاء(٤٧) .

وواضح ، ايضا ، من هذا النص ان النقد باطلاق الاحكام لا يزال هو المنهج المتبع ، يقول به الناقد ويستمع اليه الشاعر يطلق على شعره ولا يخطر بباله ان يسأل لذلك تعليلا او تحليلا .

وهناك خبر عن نقد اقل من هذا اطلاقا واكثر تحديدا هو ما رواه ابن سلام من ان بشر بن مروان ، في مجلس لديه جمع بين الفرزدق وجرير والاخطل ، قال للاخطل : احكم بين الفرزدق وجرير ، فقال :

---

(٤٦) الاغاني (ط. الهيئة المصرية العامة) ٢١/٢٨٦ وانظر : طه الحاجري : في تاريخ النقد ص٩٥ .

(٤٧) وانظر امثلة اخرى تؤيد هذا في الاغاني ١٦/١١١ وابن سلام ص٤٧٢ - ٤٧٣ والموشح ص١٧٢ (ط . السلفية ١٣٤٣هـ) .

اعفني ايها الامير • قال : احكم بينهما • فاستعفاه بجهده ، فأبى الا ان يقول فقال : هذا حكم مشؤوم • ثم قال : الفرزدق ينحت من صخر وجرير يغرف من بحر • فلم يرض بذلك جرير وكان سبب الهجاء بينهما[٤٨] •

فالنقد هنا يتجه الى الاسلوب فيحكم فيه حكما عاما ، ايضا ، دونما تعليل او تحديد ، في حين نجد النقد في النص قبل هذا يتجه الى الموضوع والغرض ، وهو في هذا كله ذوقي تأثري •

فاذا تناول النقد مسألة بالتعليل فانما يتناول مسائل جزئية تتصل بالمعاني فهناك روايات فيها نقد يتناول المعاني الجزئية ويبين النقص فيها • من ذلك انهم نقدوا الفرزدق في قوله[٤٩] :

يا أخت ناجيـة بن سـامة اننـي
اخشى عليك بنيّ ان طلبوا دمـي

فقالوا ان هذا مما يعاب لان قتيل الهوى لا يُودى • ولكن الشاعر يعرف ان قتيل الهوى لا يُودى وانما اراد ان يسـلك مسـلكا جديدا في التعبير الادبي • ويروى ان الحجاج حينما انشده الفرزدق قوله[٥٠] :

من يأمن الحجـاجَ والطـيرُ تتقي
عقوبتـه الا ضعيف العـزائـم

---

(٤٨) ابن سلام ص٤٠٨ •

(٤٩) الموشح (ت • علي محمد البجاوي) ١٦٥ •

(٥٠) الموشح (ت • محمد علي محمد البجاوي) ١٧٨/١٧٩ والصناعتين (ط• عيسى البابي الحلبي ١٩٧١) ١٠٧ وانظر أمثلة اخرى تدور على نقد المعنى في الاغاني (ط• الهيئة المصرية العامة) ١٨/٣٣٤-٣٣٥ والموشح (ط• ثانية المطبعة السلفية) ص١٧٩ - ١٨٢ والاغاني (ط• دار الكتب ٣/٣٢٧) والعقد الفريد ٥/٣٧٣ وطه الحاجري : تاريخ النقد ١٠٢ - ١٠٤ •

قال الحجاج « الطير تتقي عقوبته » كلام لا خير فيه ، لان الطير تتقي كل شيء حتى الثوب والصبي • وفضل عليه قول جرير :

من يأمن الحجاج اما عقابه

فمر وأما عهده فوثيق

وفي الحقيقة ان هذا المعنى الذى اشار اليه الحجاج لم يقصده الشاعر وانما قصد ان الطير ، وهي في السماء ، تخشى الحجاج تعبيرا عن قوة باسه وبطشه ، ولكن الحجاج فَهِم معنى آخر • وفي الواقع ان فهم معنى آخر ضعيف وغير مرغوب فيه من بيت شعر ، الى جانب معنى آخر مرغوب فيه هو عنصر ضعف في التعبير •

واذا كانت هذه الحركة النقدية التي عرضنا طرفا من اخبارها متأثرة بالمثل الادبية الجاهلية وبعصبيتها القبلية ، فانه كانت هناك في العراق ، الى جانبها ، اتجاهات نقدية اخرى تناقض معها تمام التناقض اذ انها تتجه الى الاسلام وتعاليمه وتراثه فتستمد منه مقاييسها النقدية في الحكم على الادب والشعر • وهذه الاتجاهات هي التي كانت تشيع بين الادباء الخوارج في العراق ، وكانت تتفق تماما مع اتجاههم الادبي الذى اعرضوا فيه عن المدح والهجاء وانصرفوا فيه ، بكليتهم ، الى التعبير عن عواطفهم الدينية ومعتقداتهم المذهبية • لذلك صدروا في نقدهم الشعر من هذا الاتجاه الديني فكانوا يأخذون على شعراء المدح انهم يمدحون الناس والملوك خاصة بما ليس فيهم حبا بالمال واستجداء وكانوا يرون « ان الشاعر الحق من صدق في قوله واتقى الله في شعره »[51] ويقال ان عمران بن حطان شاعر الخوارج

(٥١) احمد امين : النقد الادبي ص٤٢٨ ـ ٤٢٩ •

مرَّ على الفرزدق وهو ينشد والناس حوله ، فوقف عليه ثم قال[٥٢] :

ايها المادح العباد ليُعطى
ان لله ما بايدي العباد

فأسأل الله ما طلبت اليهم
وارجُ فضل المقسم العواد

لا تقل في الجواد ما ليس فيه
وتُسمِّ البخيل باسم الجواد

على ان ما وصلنا من آراء نقدية للخوارج نزر يسير جدا ، وذلك بسبب اندحارهم سياسيا ، ولكن يبدو ان نقدهم ، على العموم ، كان يعتمد المقاييس الدينية والخلقية ، في حين ان مقاييس ادباء المِربَد كانت فنية ذوقية جاهلية المضمون .

وكان النقد ، في اغلبه ، بعيداً عن روح الموضوعية ، وكان كثيرا ما يحجم اصحاب الرأي الادبي عن اعلان رأيهم في الشاعر وشعره خوفا من ان يتعرضوا لهجائه .

وربما كان هذا سببا في ما وردنا من بعض الاحكام النقدية العامة في الموازنة بين الشعراء . ويبدو هذا فيما مرَّ من تحرُّج الاخطل في الحكم بين الفرزدق وجرير ، وما يُروى عن تحرُّج المهلب بن ابي صفره ، وهو القائد الكبير ، من الموازنة بين جرير والفرزدق ، حينما سمع يوما في عسكره جَلَبة وصياحا فقال : ما هذا قالوا جماعة من العرب تحاكموا اليك في شيء . فأذن لهم فقالوا : انّا اختلفنا في جرير والفرزدق ، فكل فريق

---

(٥٢) الكامل للمبرد (ط. دار نهضة مصر) ٢/٢٠٧ ـ ٢٠٨ والاغاني (ط. الهيئة المصرية العامة) ١٨/١١٩ .

منا يزعم ان احدهما اشعر من الآخر ، وقد رضينا بحكم الامير . فقال : كأنكم اردتم ان تعرضوني لهذين الكلبين ، فيمزقا جلدتي . لا احكم بينهما ... »[٥٣] .

على انه كانت هناك بعض الأحكام الموضوعية التي توخى ان تكون عادلة يمكن ان تعتبر بداية اولية لتوخي المقاييس النقدية السليمة[٥٤] .

وهناك نقد فني يدل على حس مرهف نجده في اقوال نقدية تروى عن الفرزدق[٥٥] وعن جرير[٥٦] ونصيب[٥٧] .

في الشـــام :

اصبحت الشام في العصر الاموي مركزا للسلطة السياسية الحاكمة .

---

(٥٣) الاغاني (ط· دار الكتب) : ٨/٤٢ ـ ٤٣ وانظر ايضا ص٧ · وابن سلام ص٣٢٢ وانظر طه الحاجري ص١٠٠ ـ ١٠١ ·

(٥٤) انظر حكم الصلتان العبدي ، قثم بن خبيئة في الشعر والشعراء ص١١٩ (ط· الخانجي ١٣٢٢هـ) ، وابن سلام : ص٣٤٣ـ٣٤٤ وابو علي القالي : الامالي (ط· المكتب التجاري ـ بيروت ،مصورة عن ط · دار الكتب) ٢/١٤١ـ١٤٢ وطه الحاجرى ص١٠٦ـ١٠٨ · وكان جرير يقدم مزاحم بن عروة بن مرة بن الحارث عن مُصرّف بن الاعلم ويقرظه ويعترف بسبقه له في بعض شعره ، انظر الاغاني (ط· الهيئة المصرية العامة) ١٩/٩٨ بل كان جرير والفرزدق وذو الرمة يفضلونه على انفسهم ، وهذا حكم في غاية الموضوعية (الاغاني ١٩/١٠٤) وانظر موقفا مشابها لجميل حيث قدّم عمر بن ابي ربيعة عليه في شعر الغزل (الاغاني ط· دار الكتب ج٨/١٤١ ربيعة عليه في شعر الغزل (الاغاني ط· دار الكتب) ج٨/١٤١ وحيث كان كثير يقدم جميلا على نفسه ن·م·حـ٨ ، ص٩٢و٩٧و١٢٥

(٥٥) ابن سلام ص١٤٤ و١٠٥ وانظر : طه الحاجري ص١٠٩ـ١١١ ·

(٥٦) ابن سلام ص٣٦٣ والعقد الفريد ٥/٣٧١ وانظر : طه الحاجري ص ١١١ ·

(٥٧) الاغاني (ط· دار الكتب) ١/٣٤٨ ـ ٣٤٩ وانظر طه الحاجري ص١١٣ ـ ١١٤ ·

ولقد كانت هذه السلطة تعرف ما للشعر من اثـر فعال في نفـوس الناس فمالت الى الاستفادة منه على اوسع نطاق لتثبيت دعائم الحكم والترويج لسياسته بين الناس لذلك اقبل الشعراء من كل صوب على مركز الخلافة في الشام حاملين معهم ما نظموه من قصائد المدح مما يرضي السلطان الحاكم ويستدر عطاءه • وعلى هذا فان الحياة الادبية في هذا العصر ، في الشام ، لا سيما الشعر منها ، لم تكن نابعة من صميم المجتمع الشامي ولا معبرة عما يضطرب فيه من تيارات سياسية او اجتماعية وانما كانت حيـاة مستوردة طارئة اجتذبتها السياسة بجزيل عطائها[٥٨] •

على ان هناك ما يشير الى انه كان هناك غير تلـك الحيـاة الادبية المستوردة ، حياة ادبية خاصة باهل الشام اثارتها وغذتها العصبية القبلية التي نشطت في الشام ، بعد موت يزيد بن معاوية ، وانقسم فيها الناس الى حزبين متنافسين ، مجددين بذلك التنافس القديم بين اليمانية والقيسية • الا ان هذه الحركة الادبية الشامية لم يصلنا من اخبارها الا ما يشير اليها ، ويثبت انها كانت موجودة[٥٩] •

فاتجاه الشعر ، اذن ، الى الخلفاء ، في الشام ، جعل الطابع الغـالب عليه طابع المديح ، يقول الشاعر قصيدته المدحية في الخليفة محاولا جهده ان يرضي لديه غريزة الثناء وأن ينال اكبر قسط من اعجابه ليستحق اكبر قدر من عطائه •

وكان خلفاء بني امية الذين يتوجه اليهم الشعراء بالمديح على جانب كبير من الثقافة الادبية والاطلاع اللغوي ، فكانوا يساهمون في نقد ما يقال

---

(٥٨) انظر طه الحاجري ص١٢٢ •
(٥٩) نفس المصدر ص١٢٣/١٢٦ •

فيهم من شعر فيوجهونه الى الافضل ويقوّمون مايلاحظونه فيه من اعوجاج .

وكان النقد يتلون بلون المفهوم الادبي الذي يصدر عنه الخليفة الناقد ، فبينما كان عبدالملك بن مروان وسليمان ابنه يزنان الشعر بميزان ذاتي يعتمد على براعته في ارضاء نزعة المديح لديهما ، كان عمر بن عبد العزيز يعزف عن المديح ويراه ضربا من الفساد الخلقي يشجع على الكذب والنفاق في الشاعر الذي يقوله وفي الممدوح الذي يستمع اليه . لذلك امتنع عن مقابلة الشعراء او الاستماع اليهم .

ولدينا من اخبار النقد الذي وجهه عبدالملك بن مروان الى الشعراء الذين مدحوه مجموعة من الروايات يظهر منها اهتمامه بدقة معاني المديح ، واحتفاله بالتفنن في صوغها . حتى انه حكم على الاخطل بانه « اشعر العرب »[٦٠] لا لشيء الا لأنه كان يعرف كيف يداري فيه ميله الى المديح ، فكان يجيد في ذلك اجادة ترضي عبدالملك وتطربه .

ويُروى ان عبدالملك حينما سمع قول كثير فيه :

فما تركوها عنوة عن مودة ولكن بحد المشرفي استقالها

أُعجب به ، فقال له الاخطل : ما قلتُ لك ، والله ، يا امير المؤمنين ،

(٦٠) الاغاني (ط٠ دار الكتب) ٨/٢٨٧ ـ ٢٨٨ وانظر : حكما مطلقا معمما كهذا للنابغة الذبياني (الاغاني ط٠ الهيئة المصرية العامة) ٢٢/١٢٨ ولكثير في الحطيئة بسبب بيتين لهذا الاخير اعجب بهما في الاغاني (ط٠ الهيئة المصرية العامة) ٢/٢٠١) وانظر احكاما كهذه عمن هو اشعر الناس للحطيئة : الاغاني ٢/١٩٤ ولجرير : الموشح (ت٠ علي محمد البجاوي) ص٢٧٢ وعن اغزل بيت قالته العرب انظر : العمدة ٢/١٢٠ ـ ١٢١ ٠ وهذه في الواقع ليست احكاما نقدية بقدر ما هي تعبير آني عن الاعجاب ببيت او بيتين او بقصيدة ٠

احسن منه قال وما قلت ؟ قال : قلت :

اهلّوا من الشهرِ الحرامِ فاصبحوا
مواليَ مُلْكٍ لا طريفٍ ولا غصبِ

جعلته لك حقا ، وجعلك اخذته غصبا . قال صدقت[61] .

وكان عبدالملك يأخذ على الشعراء انهم لا يهتمون بتوخي البراعة في استهلال قصائدهم وملاءمتها لمتطلبات المقام والحال التي تنشد فيها . فيقال انه غضب على ذي الرمة وابعده عن مجلسه حينما بدأ قصيدة له فيه بقولـه[62] :

ما بالُ عينيك منها المـاء ينسكبُ
كأنه من كلـى مفريّةٍ سَـرَبُ

وكانت عين عبدالملك تدمع دائما ، فتوهم انه عرّض بـه ، فقال : وما سؤالك عن هذا يا جاهل ! ومقته وأمر باخراجه . فتدارك ذو الرُمة الأمر ، فيما بعد فقال :

ما بال عينيَّ منها الماء ينسكب

ودخل جرير على عبدالملك فابتدأ ينشده :

أتصحو أم فوادُك غـيرُ صاحِ
عشيّةُ هـمَّ صحبُك بالـرواحِ

فقال عبدالملك : « بل فؤادك يابن الفاعلة »[63] .

وانتقد الاخطل حين افتتح قصيدة في مدحه بقوله :

خفَّ القطين فراحو منك او بكروا

---

(61) الاغاني ٨/٢٨٨ .
(62) العمدة ١/٢٢٢ .

فقال له : بل منك ان شاء الله . فغيّرها الأخطل الى قوله :

خف القطين فراحوا اليوم او بكروا

ووجه الى جرير نقدا لاذعا حينما انشده :

هـذا ابن عمّي في دمشق خليفة

لـو شئتُ ساقكم اليّ قطينـا

اذ قال : ما زاد على ان جعلني شرطيا ، أما انه لو قال :

لو شاء ساقكم اليّ قطينـا .

لسقتهم اليه كما قال(٦٤) .

وأما عمر بن عبدالعزيز فكان لا يقبل من الشعر الا ما عالج مواضيع واقعية حقيقية تفيد الناس وتوجه الى الصالح العام . وكان في ذلك يصدر عن نفس مؤمنة توّاقة الى الآخرة(٦٥) ، زاهدة في الدنيا . فكان لمفهومه هذا تأثير قوي في شعر من قصده من الشعراء ، وكان قد قصده كثير منهم حين توليه الخلافة فرفض مقابلة احد منهم اربعة اشهر . ثم لما سمح لبعضهم بمقابلته اشترط عليهم ان لا يقولوا الا الحق وحملهم مسؤولية ما يقولون(٦٦) .

وكان من تأثيره في مواضيع شعرهم أنهم حين ادركوا انهم إزاء خليفة « آخري وليس بدنيوي » فقد نصح بعضهم بعضا بأن يتجنبوا من الشعر ما كانوا يقولونه لآباء عمر ومن قبله من الخلفاء وأن يتناولوا من الموضوعات في شعرهم ما يرضي نزعة عُمر بن عبدالعزيز ، وما كان يرضيه من الشعر الا ما هدف الى الاصلاح لا ما هدف الى كيل المديح

---

(٦٣) نفس المصدر ١/٢٢٢ والعقد الفريد ٢/٨٣ .

(٦٤) الاغاني (ط. دار الثقافة) ٨/٥٩ .

(٦٥) العقد الفريد ٢/٨٥ـ٨٧ .

(٦٦) العقد الفريد ٢/٨٧ ـ ٩١ .

والتفنن فيه[٦٧] وكان من اثر ذلك ان انصرف الشعراء عما كانوا اعدوا من مديح دنيوي ، ومنهم من تمكن من ان يعالج موضوعات تصادف من عمر اهتماما كما فعل جرير في قصيدته الرائية التي اتجه فيها اتجاها اجتماعيا فصور فقر الناس وبؤسهم وحاجتهم الى مساعدة الأمير ، ولاسيما الأرامل واليتامى، ثم ختم ذلك بمدح للخليفة معتدل غيرمبالغ فيه وذلك فيقوله[٦٨]:

كم في اليمامة من شعثاء أرملة
ومن يتيم ضعيف الصوت والبصر

ممن يعُدُّكَ تكفي فقدَ والده
كالفرخ في العُش لم ينهض ولم يطر

يدعوك دعوة ملهوف كأن به
خبلا من الجن او مسا من البشر

ما زلت بعدك في هم يؤرقني
قد طال في الحي اصعادي ومنحدري

لا ينفع الحاضر المجهود بادينا
ولا يعود لنا باد على حضر

إنّا لنرجو اذا ما الغيث اخلفنا
من الخليفة ما نرجو من المطر

نال الخلافة اذ كانت له قدرا
كما أتى ربّه موسى على قدر

(٦٧) نفسه ص٨٧ ·

(٦٨) العقد الفريد ٢/٩٥ ـ ٩٦ وانظر ايضا في ص٨٤ قصيدة اخرى له بمضمون مشابه · دار منتظر : دار اقامة ·

هـذي الأرامل قـد قضيت حاجتهـا
فـمَـنْ لحاجة هـذا الأَرمل الذكـر

واستطاع كثيّر ، ايضا ، ان يفوز برضا عمر لانه توخى في قصيدته المعاني التي سمع عمر يرددها في خطبة الجمعة فصاغ مضمونها في شعر يقول فيه(٦٩) :

وليت فلـم تشـتم علياً ولـم تـُخف
بـريّـا ولـم تقبـل اشـارة مجـرم

وصدّقت بالفعـل المقـال مـع الـذي
اتيت فامسـى راضيـا كل مسـلم

الا انمـا يكفـي الفتـي بعـد زيغـه
مـن الأَوَد البـادي ثِقافُ المقـوّم

وقـد لبست لبس الهـلوك ثيابهـا
تـراءى لـك الدنيـا بكف ومعصـم

وتـومض احيانـا بعـين مريضـة
وتبسـم عـن مثـل الجمـان المنظم

فاعرضت عنهـا مشـمئزا كأنـمـا
سـقتك مَدُوفـا مـن سُمام وعلقـم

وكان من الممكن لهذا التوجيه النقدي الذي فرضه عمر على الشعراء ان يُغيّر موضوعات الشعر تغيرا جذريا فيحوله من شعر مديح فارغ منافق

(٦٩) العقد الفريد : ٢/٩٥ والاغاني (ط· دار الكتب) ٩/٢٥٨ ·
الهلوك : الفاجرة · المدوف : المخلوط والسمام : السم ·

الى شعر موجه ذي نزعة اجتماعية نافعة ، تظهر شرور المجتمع ونقائصه وتشير الى سبل معالجتها وتحدّد مواطن دائها ، فيساهم الشعر بذلك مساهمة فعالة في خدمة المجتمع وربّما كان تبلور هذا الاتجاه فكوّن مدرسة ادبية تدعو الى ان يكون الادب في خدمة المجتمع على غرار الدعوات القائمة اليوم فيما يعرف بالادب للمجتمع او الادب للحياة .

نقول كان من الممكن لهذا الاتجاه ان يتبلور ويتسع ويشيع ويكون له تأثير واسع عميق في ادبنا العربي ، لو لم يكن عهد عمر بن عبدالعزيز قصيرا ، فقد تولى الخلافة سنة (٩٩ هـ) وتوفي سنة (١٠١ هـ) فانتهى بوفاته هذا النهج الذي رسمه للشعر والشعراء .



منهج البحث في السنة

الدكتور صبحي محمد جميل
استاذ مساعد بكلية الامام الاعظم

أن رأي الباحث في الحكم على حديث من الأحاديث بالصحة أو لاينبغي أن يكون تبعا لمزاجه الخاص ، أو لا يعتمد على قواعد موضوعة ، لأن هذا الحكم يسفه ولا يقبل به اطلاقا .

فالباحث في أي موضوع من الموضوعات يتطلب منه بصيرة نافذة ، وعقل مدرك وذلك لتمييز الصحيح من الفاسد والغث من السمين . دون أن ينحاز الى رأي معين بدون أن يمحصه ويستخلص منه نتيجة مرضية طبقا لقواعد موضوعة وأصول صحيحة .

فالحكم على حديث ما بعدم الصحة دون دراسة وتثبت معيب في نظر العلماء ، ولذا نجد السابقين قد عابوا على الحافظ ابي الفرج الجوزي[1] لتساهله في الحكم على بعض المرويات بالوضع فقد قال الحافظ ابن حجر[2] في شأن كتابه الذى ألفه في الموضوعات :

وغالب ما في كتاب ابن الجوزي موضوع والذي ينتقد عليه بالنسبة

---

(١) ابو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن علي البغدادي الحنبلي ينتهي نسبه الى ابي بكر الصديق له تصانيف كثيرة في انواع العلم من التفسير والحديث والفقه والزهد والوعظ والاخبار والتاريخ والطب ولد سنة ٩١٠ وتوفي سنة ٥٩٧ انظر شذرات الذهب لابن العماد ٤/٣٣٠ .

(٢) ابن حجر ـ شهاب الدين ابي الفضل احمد بن علي ابن حجر العسقلاني اصله من عسقلان بفلسطين ولد سنة ٧٧٣ توفي سنة ٨٥٢هـ انظر : بدائع الزهور : ٢/٣٢ الاعلام ١٠/١٧٤ .

الى ما لا ينتقد قليل جدا وفيه من الضرر أن يظن ما ليس بموضوع موضوعا[3] ولذا ينبغي ان لا نبادر بالطعن في حديث ما قبل التثبت والبحث.

فالباحث قبل أن يقوم بالبحث في حديث ما والحكم عليه من حيث الصحة أو عدمها يتطلب منه الوقوف على أمور قبل البحث في الحديث نفسه ... والتي هي:

أولا ـ التعرف على مناهج علماء الحديث في التدوين

أن معرفة أسباب التدوين والوقوف على مناهج العلماء في التدوين وكيفية جمعهم للاحاديث كل هذه الامور تكون لدى الباحث خبرة ودراية في هذا العلم.

ولا شك أن تدوين الحديث مر بمراحل فالأولون من المحدثين كانوا يجمعون أحاديث كل باب على حدة دون أن يتحروا الصحة فيها، ثم قام جماعة منهم كبار أهل الحديث، فدونوا الاحكام مع تحرى الصحيح من الأحاديث، كما صنف الامام مالك كتاب الموطأ، الذي يذكر فيه الأحاديث في الموضوع الفقهي الذي يجتهد فيه ثم عمل أهل المدينة المجمع عليه ومزيجا باراء الصحابة ومن التقى بهم من التابعين.

ثم جاء جماعة اهتموا بالتدوين، فدونوا كل ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان منهجهم يتميز عن الأوائل، وذلك بجمع الأحاديث الذى يرويها صحابي في صعيد واحد على اختلاف في الموضوعات، وكانوا يسمون هذه الطريقة «بالمسند».

---

(٣) تدريب الراوي: ١/٢٧٩.

(٤) انظر تراجمهم في تذكرة الحفاظ: ٢/٦، ٩، ١١ تدريب الراوي: ٤٠ الرسالة المستطرقة ٣٦، ٤٧.

فيقولون مسند أبي بكر أو مسند ابن عباس ، وهكذا ، وكانوا يطلقون على ما يجمعه كل واحد منهم من المسانيد المتعددة اسم المسند أيضا مضافا الى جامعه فيقولون : مسند عبيدالله بن موسى العبسي الكوفي (٢١٣ هـ) ، ونعيم بن حماد الخزاعي (٢٢٨ هـ) نزيل مصر ، ومسدد ابن مسرهد البصري (٢٢٨ هـ) وغيرهم ، ثم اقتفى الأئمة بعدهم أثرهم، فندر أن يكون أمام من الحفاظ ا لامصنفا حديثه على طريقة المسانيد كالامام أحمد بن حنبل (١٦٤–٢٤١ هـ) وعثمان بن أبي شيبة (١٥٦–٢٣٩ هـ)(٤) .

ثم جاء بعد هؤلاء طبقة اعتنوا بجمع الحديث على طريقة تبويب الموضوعات أي الأحاديث التي تتعلق بموضوع واحد تحت باب على حدة وان اختلفت الرواة ومن هؤلاء الطبقة كالبخارى ومسلم والترمذى في جامعه وابي داود في سننه(٥) .

ولاشك ان لكل من الطريقتين ميزاتها وفوائدها ولا يمكن تفضيل احداهما على الاخرى ، فاذا أردت معرفة الأحاديث التي رواها ابو بكر أو عمر أو عثمان فعليك بكتب المسانيد ففيها أيضا فائدة علمية للمؤرخ الذي يريد معرفة فقه صحابي بذاته(٦) واذا أردت الأحاديث التي رويت في موضوع من الموضوعات فعليك بالكتب التي رتبت على الأبواب وان الاخير بالنسبة للباحثين أكثر فائدة وأجدى نفعا(٧) .

ثم جاء جماعة اخرى لهم طريقة خاصة يخالف طريقة السابقين وهو ترك سلسلة الاسناد والاكتفاء بذكر الصحابي فقط ، ولكن منهم من اكتفى في عمله على كتاب واحد من كتب الحديث كالأمام الحافظ أبو العباس

---

(٥) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٢٩ .

(٦) تاريخ المذاهب الاسلامية لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد ابو زهرة : ٤٤ .

(٧) التعريف بالكتاب والسنة لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد الزفزاف : ٢١٣ .

زين الدين أحمد بن أحمد بن عبداللطيف الزبيدى فانه فعل في كتاب صحيح البخارى بأن حذف المكرر وكذلك حذف أخبار الصحابة وكل ما لا علاقة له بالحديث وسمى كتابه بالتجريد الصريح • ومنهم من جمع كتبا عدة في كتاب واحد كما فعل أبو السعادات مبارك بن محمد ابن الأثير الجزرى فانه ألف كتابا جمع فيه صحيحي البخارى ومسلم وموطأ مالك وجامع ابي عيسى الترمذى وسنن أبي داود السجستاني وسنن أبي عبد الرحمن النسائي رحمهم الله وسماه (جامع الاصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم) فانه لم يذكر الا حديث الرسول أو أثرا عن صحابي ولم يذكر أقوال التابعين الا الشيء القليل[٨] • ودونت كتب كثيرة والتي تعتبر صحيحة الاسناد واشهرها البخارى ومسلم وموطأ مالك وسنن ابي داود وسنن الترمذى وسنن النسائي وسنن ابن ماجة وسنن البيهقي وسنن الدارمي ومسند الامام احمد •

ولكن الذي اشتهر بين العلماء أن الاصول من بين هذه الكتب خمسة صحيح البخارى وصحيح مسلم وأبي داود وسنن الترمذى وسنن النسائي• ومن المحققين أمثال الحافظ ابو السعادات مبارك بن محمد ابن الاثير الجزرى ضم اليهما سادسا هو الموطأ في كتاب سماه جامع الاصول من أحاديث الرسول •

من هذه الكتب التي ذكرنا تعتبر البخارى ومسلم في المنزلة الاولى من كتب السنة وقد أتفق على هذا العلماء قاطبة والى هذا يشير النووى[٩]

---

(٨) التعريف بالكتاب والسنة : ٢١٣ •

(٩) النواوي هو الامام شيخ الاسلام ابو زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين الحوراني النواوي ولد سنة ٦٣١ في نوى كان ورعا وزاهدا قضى حياته في العلم والتصنيف توفي سنة ٦٧٦ • طبقات الشافعية ٥/١٦٥ •

في التقريب • « وهما أي البخاري ومسلم أصح الكتب بعد القرآن »[١٠] وقال ابن تيمية وليس تحت أديم السماء كتاب أصح من البخارى ومسلم بعد القرآن •

وينبغي على الباحث الوقوف على الآراء التي قيلت في هذين الكتابين الجليلين كرأي النووى الآنف الذكر ورأي ابن الصلاح[١١] بأن فيهما أحرف يسيرة انتقدها بعض الحفاظ كالدارقطني وغيره وأن كان ابن الصلاح يقرر أن ما جاء في الصحيحين مقطوع بصحته وان الأمة تلقتهما بالقبول[١٢] •

وينبغي التنبيه اليه أن نقد الدارقطني وغيره نجد أن أساسه هو أنها لم تبلغ الدرجة العليا التي صرح بها كل من البخارى ومسلم أنه التزمها في صحيحه وشرطها على نفسه لا لأنها غير واصلة الى درجة من درجات الصحة ، وان هذه الأحاديث اليسيرة رويت عن طريق اخرى غير التي انتقدت[١٣] والى ذلك يشير ابن حجر « وينبغي لكل مصنف أن يعلم أن هذه الاحاديث وان كان أكثرها لا يقدح في موضوع الكتاب « يريد البخاري » وان جميعها وارد من جهة اخرى »[١٤] ونجد ان الحافظ ابن

---

(١٠) تدريب الراوي على التقريب : ١/٩١ ، مجموع فتاوي ابن تيمية : ١٨/٧٤ •

(١١) ابن الصلاح هو تقيالدين ابو عمرو بن عبدالرحمن الشهرزوري المعروف بأبن الصلاح احد أئمة الحديث والتفسير ولد سنة ٥٧٧ وتوفي سنة ٦٤٣ • طبقات الشافعية ٥/١٣٧ وفيات الاعيان : ١/ ٣١٢ •

(١٢) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٤ •

(١٣) التعريف بالكتاب والسنة لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد الزفزاف : ٢١٦ •

(١٤) فتح الباري ٢/٨١ •

حجر تكلم على هذه الاحاديث واورد حديثا حديثا وبين الرد عليه فيما انتقده الدارقطني •

وتلقى الأمة بالقبول انما أفادنا وجوب العمل بما فيهما وهذا الرأي للنووى فانه يقول : ان المراد بتلقي الأمة بالقبول بهما في حق العمل ولا يقال أن احاديث الصحيحين مقطوع بهما لأن أحاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة وانما تفيد الظن فانها اخبار آحاد واخبار الأحاد انما تفيد الظن ولا يلزم من اجماع الأمة على العمل بهما الاجماع على ان ما منهما مقطوع بأنه كلال الرسول صلى الله عليه وسلم ••• ويروى ان ما قاله ابن الصلاح على خلاف ما ذهب اليه المحققون من المحدثين[١٥] •

ولكن ابن تيمية ذهب الى القطع بصحة الحديث الذي تلقته الأمة بالقبول ويقول ابن تيمية « ان هذا القول هو مذهب اهل الحديث قاطبة ومذهب أهل السلف عامة »[١٦] •

ثم يقول فاكثر متون الصحيحين معلومة ومتيقنة تلقاها أهل العلم بالحديث بالقبول والتصديق وأجمعوا على صحتها واجماعهم معصوم من الخطأ كما أن اجماع الفقهاء على الاحكام معصوم من الخطأ ، ولو اجمع الفقهاء على حكم كان اجماعهم صحة وان كان مستندهم خبر واحد او قياس أو عموم فكذلك أهل العلم بالحديث اذا اجمعوا على صحة خبر أفاد العلم وان كان الواحد منهم يجوز عليه الخطأ لكن اجماعهم معصوم عن الخطأ[١٧] والى هذا ذهب الامام الدهلوي أيضا وقال : أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع

---

(١٥) التقريب للنواوي : ١/١٣٢ •
(١٦) الباحث الحثيث : ٢٣ •
(١٧) مجموع ابن تيمية : ١٨/٤٩ •

وانهما متواتران الى مصنفيهما وان كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين[١٨] ولكن الحق ان كل خبر في ذاته يحتمل ان يكون صحيحا وان يكون غير صحيح ولكن ما ان احتفت القرائن بالخبر وهذه القرائن من القوة بحيث تعطينا القطع بصحة الحديث فاننا نطمئن على قبول هذا الحديث ونقطع بصحته • ولا شك ان ما خرجه البخاري ومسلم قد اجمع الباحثون على صحته وان الخلاف الذي وقع على اليسير منه فان هذا الاجماع من اقوى القرائن على صحته لأن علماء هذا الفن قد اجمعوا على درسه سندا ومتنا فلم ينتقده احد من جهابذة هذا الفن ولم يقع التعارض بين حديثين منه بحيث لا يمكن دفعه ولا ترجيح احدهما على الاخر ولا اثبات تأخر احدهما حتى يكون ناسخا لصاحبه[١٩] •

ومما ينبغي التنبيه اليه انه متى ثبت في حديث من الاحاديث اسباب الصحة التي هي مبنية على النظر العلمي الصحيح وعلى القواعد الموضوعة يجب القول بصحته ولا يقتصر هذا على الاحاديث الواردة في كتاب البخاري ومسلم ، فان الامام الشافعي قال في الموطأ للامام مالك : « ليس تحت اديم السماء بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك »[٢٠] • ويعقب السيوطي على كلام الشافعي بقوله : وهذا القول من الامام الشافعي لايتنافى مع ما قيل بأن كتاب البخاري ومسلم أصح الكتب بعد القرآن لأن الامام الشافعي قال هذا القول قبل ظهور البخاري ومسلم[٢١] •

ثم ان لكل محدث منهج خاص في تبويب الاحاديث وترتيبها فنجد ان احمد بن حنبل نظم كتابه على طريقة مسانيد وان البخاري لم يأت كتابه

---

(١٨) حجة الله البالغة : ١/١٠٦ •
(١٩) التعريف بالكتاب والسنة : ٢١٧ •
(٢٠) هدى الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر ١/٢٣ ، مجموع فتاوي ابن تيمية ١٨/٧٤ •
(٢١) تدريب الراوي : ١/٩١ •

من حيث التبويب والترتيب مثل صحيح مسلم لانه يضع كثيرا من الاحاديث في غير الابواب التي يتبادر الى الذهن انها تذكر فيها فيظن الباحث ان البخاري لم يروه مع انه قد يوجد في موضع آخر على خلاف مظنته وهناك أمثلة كثيرة ومنها ما رواه عن ابي ذر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك دخل الجنة قلت : وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق » فان الذي يتبادر الى الذهن أنه يوجد في كتاب الايمان أو في كتاب الحدود لذكر الزنا فيه أو في كتاب التوحيد ولكن البخاري ذكره في كتاب بدء الخلق .

ومن هنا نجد ان من المحدثين والباحثين يفضلون صحيح مسلم على صحيح البخاري من حيث جودة التبويب وحسن التنظيم وسهولة التناول اضافة الى انه اقتصر في كتابه على ذكر الحديث المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمزجه بغيره من الاحاديث الموقوفة على الصحابة والتابعين ولا فتواهم كما صنع البخاري .

الا ان البخاري يفضل عند أهل الفن على مسلم ويقول ابن تيمية « والبخاري احذق واخبر بهذا الفن من مسلم »[٢٢] وذلك من حيث الثقة برواته اقوى من الثقة برواة مسلم واشتراطه في الراوي للحديث لقاؤه بمن روى عنه ولو مرة ، أما مسلم فقد اكتفى بمعاصرة الراوي لمن يروى عنه وان لم يلقه وغير خاف أن ثبوت اللقاء مما يؤكد اتصال سند الحديث[٢٣] .

هذا وتتفاوت كتب التي دونت في الحديث ويمكننا جعل الموطأ

(٢٢) مجموع فتاوي ابن تيمية : ١٨/١٩ .
(٢٣) هدى الساري مقدمة فتح الباري ١/٢٣ ، التعريف بالكتاب والسنة : ٢١٩ تدريب الراوي ١/٩٣ .

والبخارى ومسلم في الطبقة الاولى[٢٤] من حيث الصحة والثقة برواتها ، ويلي هذه الكتب في الدرجة سنن ابي داود والترمذى والنسائي ومسند الأمام احمد لان مصنفيها كانوا قد قد عرفوا بالدقة في التحرى والثقة والضبط والعدالة والحفظ ، ثم ان علماء الحديث فحصوا عن رجالها فحصا دقيقا وتحروا عن صحة احاديثها وبينوا القوي منها ونقدوا ما ينتقد منها[٢٥].

ثانيا ـ التعرف على مصطلحات المحدثين :

على الباحث في السنة ان يتعرف على مصطلحات المحدثين لان لكل فن اصطلاحات اتفق عليها علماء ذلك الفن في استعمالها في معان معينة غير المعاني التي وضعت لها في أصل اللغة ومن جهل بها يعتبر جاهلا في ذلك الفن لا يجوز عليه الخوض فيه .

فمن هذه المصطلحات تقسيم العلماء الحديث بالنظر الى الطريقة التي يروى بها الى متواتر ، ومتى يكون الحديث متواترا ، وما هي اقسامه ؟ وما هي شروطه ؟ ولا يخفى على الباحث ان الاطلاع على هذه المصطلحات وعلى آراء العلماء أمر ضروري لمعرفة الحديث باعتبار سنده ولا يكتفي الباحث في هذا الفن الاقتصار على كتب الحديث فقط وانما عليه الاطلاع ايضا على كتب اصول الفقه لان لعلماء الاصول باع طويل في البحث في مسائل السنة وانهم قدموا خدمات جلى في هذا المضمار ويكاد علماء الحديث يتفقون مع علماء الاصول في تحديد كثير من المصطلحات وشروطها بل لهم قصب السبق في وضع تعاريف واصطلاحات لكثير من جزئياتها ويكاد علماء الحديث لا يتطرقون اليها الا نادرا ويقول النووى في معنى المتواتر :

---

(٢٤) حجة الله البالغة للدهلوي ١/١٣٢ .

(٢٥) انظر علم اصول الحديث محمد عجاج الخطيب : ٣١٣ .

تعريفه معروف لدى علماء الفقه واصوله و لايذكره المحدثون وهو قليل لا يكاد يوجد في رواياتهم[٢٦] وكذلك شروط المتواتر وتقسيم المتواتر الى لفظي ومعنوى ، يقول السيوطي « قسم أهل الأصول المتواتر الى لفظي ومعنوى » قال : « يتأتى في الحديث ايضا »[٢٧] • فالشروط التي ينبغي تحققها في المتواتر •

١ ـ أن يكون عدد الرواة جمعا كثيرا •

٢ ـ أن تمثيل العادة تواطؤهم على الكذب •

٣ ـ أن يتماثل هذا الجمع في كل الطبقات لا في العدد بل في تحقق عدم التواطؤ على الكذب •

٤ ـ أن يكون مبني علمهم الحسن وهو السماع م نالرسول صلى الله عليه وسلم أمر رؤية فعله •

فاذا انتفى شرط من هذه الشروط انتفى المتواتر[٢٨] •

ثم اقسام المتواتر الى لفظي ومعنوي •

المتواتر اللفظي : هو ما تواتر لفظه ومن العلماء من قال الاتفاق في اللفظ ولو حكما داخل في المتواتـر اللفظي حتى يـكون شـاملا لمـا اتفقت الروايات على كل معانيه وان اختلفت بعض الفاظه[٢٩] واذا اطلق المتواتر ينصرف الذهن الى المتواتر اللفظي • ثم ان العلماء اختلفوا في وجود المتواتر على ثلاثة آراء :

الرأي الاول : ذهب اصحاب هـذا الرأي الى نكار وجـود المتواتر

---

(٢٦) التقريب للنووي ٢/١٨٠ •

(٢٧) تدريب الراوي ٢/١٨٠ •

(٢٨) حجة الله البالغة للدهلوي ١/١٠٤ تدريب الراوي ٢/١٧٦ ، نخبة الفكر : ٣٢ التوضيح : ٢/٢ ، كشف الاسرار ٢/٣٩١ ، مسلم الثبوت ٢/١١٦ جمع الجوامع ١٣٢ •

اللفظي من الاحاديث وقالوا : بأن اتفاق الرواة على كل لفظ من الفاظ الحديث عند روايته بحيث لا يحصل منهم اختلاف في اللفظ لا بتغييره بمرادفه ولا بتقديمه على بعض أمر عسير جدا فلذلك يحكم بعدم وقوعه ... ولكن ادعاء هؤلاء لا يقوم على اساس من الموضوعية والنظر العلمي الصحيح لأن ذلك نشاء عن قلة الاطلاع بكثرة الطرق واحوال الرجال وصفاتهم المقتضية جبعاد العادة أن يتواطئوا على كذب أو يحصل منهم اتفاق[30] .

الرأي الثاني :

ذهب أصحاب هذا الرأي ومنهم ابن الصلاح الى ندرة المتواتر اللفظي وقال : من سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه وحديث انما الأعمال بالنيات ليس متواترا وان كانت رواته منذ اعصر الى الان يزيد عددهم على عدد المتواتر أضعافا مضاعفة » ويقول : « لأن التواتر فيه قد طرأ بعد وكثيرا ما يدعي تواتر ما هو من هذا القبيل مع ان التواتر يشترط فيه أن يكون حاصلا في جميع الأزمنة لاسيما أولها فشرط التواتر فيها مفقود من جهة الابتداء »[31] ويضرب لنا ابن الصلاح مثلا على ندرة المتواتر فيما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » وعلق ابن حجر على هذا الحديث وقال رواه اكثر من اربعين صحابيا بينم العشرة المبشرون بالجنة[32] .

---

(٢٩) حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/١٢٠ المستصفى للغزالي : ١/٨٥ .
(٣٠) تدريب الراوي : ٢/١٧٩ .
(٣١) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٤٢ .
(٣٢) تدريب الراوي ٢/١٩٠ .

الرأي الثالث :

ذهب اصحاب هذا الرأي الى القول بكثرة وجوده وقالوا : ولاسيما في اصول الشرائع كالصلواة الخمس وعدد ركعات كل صلاة والحج وقال ابن الجوزى[٣٣] تتبعت الاحاديث المتواترة فبلغت جملة منها حديث الشفاعة وحديث الحساب وحديث النظر الى الله تعالى في الاخرة وحديث غسل الرجلين في الوضوء ومن الذين ذهبوا الى هذا الرأي السيوطي في الأزهار المتناثرة في الاخبار المتواترة[٣٤] وهو رأي ابن حجر فقد ذكر في شرح النخبة « أن ما يقرر بهكون المتواتر موجودا وجودكثير من الاحاديث وان الكتب المشهورة المتداول بايدي اهل العلم شرقا وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الى مصنفيها اذا اجتمعت على اخراج حديث وتعددت طرقه تعددا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب الى آخر الشروط أفاد العلم اليقيني لصحته الى قائله »[٣٥].

المتواتر المعنوي : وهو ان ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك في أمر يتواتر ذلك القدر المشترك كاحاديث رفع اليدين في الدعاء فقد وردعنه صلى الله عليه وسلم نحو مائة حديث فيه رفع يديه في الدعاء لكنها في قضايا مختلفة فلكل قضية منها لم يتواتر والقدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع[٣٦] وان كان كل واحد منها مرويا بطريق الاحاد .

وهنا تثار مسألة تتعلق بالمتواتر ـ وقد ابدى العلماء والباحثون آراءهم فيها وهذه الآراء تحتاج الى مزيد من التحقيق والتمحيص من قبل الباحث

(٣٣) مسلم الثبوت ٢/١٢٠ .
(٣٤) تدريب الراوي ١/١٩٠ .
(٣٥) شرح نخبة الفكر ـ ٤٠ .
(٣٦) مسلم الثبوت ٢/١٢٠ تدريب الراوي ٢/١٨٠ .

وهي اشتراط الأسلام وعدمه في راوي الحديث المتواتر •

ذهب بعض العلماء الى اشتراط الاسلام في رواة المتواتر ومنهم فخر الاسلام البزدوي فانه قال الخبر المسموع الذى اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هـذا الحد فيكون آخره كأوله واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وعدد الركعات ومقادير الزكاة وما اشبه ذلك » والذى يمنع تواطؤهم على الكذب انهم عـدول وفسر فخر الاسلام العدالة : الاسلام[٣٧] وذهب الى هـذا الـرأي صدر الشريعة في التوضيح وقال « الخبر لا يخلو من أن تكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهـم على الـكذب لكثرتهـم وعدالتهم وتباين اماكنهم أو يصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصـير بل رواته أحاد والاول متواتر الخ »[٣٨] •

وهـكذا نجد البزدوى وصدر الشريعة يشتركان العدالـة في الخبر المتواتر ولكن العلماء من يعرف العدالة الاسلام وبعض العلماء يصرح بذكر الاسلام والعدالة وبذلك يريد من العدالة عدم الفسق •

ومنهم من ذهب الى عدم اشتراط الاسلام في راوي الحديث المتواتر فقد قال صاحب فواتح الرحموت تعليقا على كلام البزدوى وصدر الشريعة: العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام والعدالة والاسلام دخيل في تقليل العدد الموجب للعلم » وقال السبكي « والأصح أنه لا يشترط في المتواتر اسلام » والى هذا ذهب كل من أبي اسحاق الشيرازي والامدي والبيضاوي[٣٩] •

---

(٣٧) كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري ٦٨١/١ •

(٣٨) التوضيح لصدر الشريعة ٢/٢ •

(٣٩) مسلم الثبوت ١١٨/٢ ، ١١٩ جمع الجوامع ١٢٢/٢ ، الاحكام للآمدي ٢٧/٢ اللمع لابي اسحاق الشيرازي ٣٩ ، المنهاج للبيضاوي•

لكن الرأي القائل باشتراط الاسلام هو الأحرى بالقبول لأن المتواتر يفيد العلم اليقيني وذلك برواية جمع يحيل تواطؤهم على الكذب عادة ورواية هؤلاء الجمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تتعلق في امور الدين والكفار على فرض انهم صادقون الا أن الكفر يورث تهمة الكذب لانه لا يحيل العقل تواطؤهم على الكذب في العادة بروايتهم شيئا عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه مهما يكن من أمر هذا الكافر فانه يحاول الدس والكيد بالاسلام وافساد عقيدة المسلمين لمعاداتهم ايانا في أمر ديننا وهذا طبيعة في كل ذي عقيدة وانه يعمل على افساد عقيدة من يخالفه[٤٠] وثبت هذا بالكتاب والسنة •

أما الكتاب : فقد أشار سبحانه وتعالى الى حقيقة هؤلاء ويحذر المؤمنين من اتخاذ بطانة من دونهم والا يجعلوهم موضع الثقة والاستشارة لأنهم لا يريدون للمسلمين الا الاضطراب والخبال ولا يقصرون من اعنات المسلمين ونثر الشوك في طريقهم والكيد لهم والدس ما واتتهم الفرصة في ليل ونهار بقوله « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي الصدور أكبر »[٤١] •

وكذلك بين الله سبحانه وتعالى الكثير من أفاعيل أهل الكتاب وأقاويلهم وابرز هذه الافاعيل والاقاويل كتمانهم الذى يعلمونه ولبسه بالباطل لاحداث البلبلة والاضطراب في مفهوم الدين وفي صحة الاسلام مع علمهم من التوراة التي بين ايديهم يعلمون منها ان ما جاء به محمد صلى الله عليه

---

(٤٠) التعريف بالكتاب والسنة ٢٤٤ •

(٤١) تفسير في ظلال القرآن • ٤/٣٧ في تفسير آية ١١٨ سورة آل عمران •

وسلم حق وانه من ذات المصدر الذي جاءتهم منه التوراة وان الله سبحانه وتعالى اخذ عليهم العهد وهو يعطيهم الكتاب ان يبينوه للناس ولا يكتموه او يخفوه ولكنهم نبذوا هذا العهد مع الله وراء ظهورهم واشتروا به عرضا من اعراض هذه الارض ومصلحة شخصية لهم فما اقل هذا الثمن ثمنا لعهد الله بقوله « واذ أخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا »(٤٢) .

أما السنة : فقد وردت أحاديث كثيرة تبين عدم الأخذ من أهل الكتاب فقد روى البخاري عن ابي هريرة أنه قال كان أهل الكتاب يقرءون بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل اليكم(٤٣) .

وقال الحافظ أبو يعلى : حدثنا الشعبي عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فانهم لن يهدوكم وقد ضلوا وانكم اما أن تصدقوا بباطل واما أن تكذبوا بحق وانه والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له الا أن يتبعني ... وفي بعض الأحاديث « لو كان موسى وعيسى حيين لما وسعهما الا اتباعي »(٤٤) .

أقول بعد هذا كيف نطمئن أن نأخذ منهم أحكام ديننا بعد أن بين الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم أساليبهم في الدس بالاسلام ووسائلهم في الكيد بالمسلمين .

---

(٤٢) تفسير في ظلال القرآن ٤/١٧١ في تفسير آية ١٨٩ آل عمران .
(٤٣) التجريد الصريح لاحاديث الجامع الصحيح ٢/٩٩ .
(٤٤) تفسير ابن كثير ١/٣٧٨ وتفسير في ظلال القرآن ٤/١٨ وروى مثل هذا الحديث احمد عن جابر .

خبر الاحاد :

هو القسم الثاني من الاخبار رواتها لم يبلغوا حد التواتر وليست على درجة واحدة من حيث تعدد الرواة ولهذا قسموه الى مشهور وعزيز وغريب •

١ ـ المشهور : هو الحديث الذي رواه اكثر من اثنين عن اكثر من اثنين وهكذا حتى يصل الى الرسول صلى الله عليه وسلم غير انهم لم يبلغوا في طبقاتهم من التواتر وهذا التعريف هو التعريف المختار له عند اكثر علماء الحديث(٤٥) •

وأما عن الحنفية الحديث المشهور ما ليس بمتواتر ولا أحاد فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر أن الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لعدالتهم وتباين أماكنهم ••••• الخ فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم تلقته الامة بالقبول فمشهور وهو ما كان أحاد الأصل بأن يروى عن الرسول واحد أو اثنان وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر في القرن الثاني والثالث مع قبول الامة وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد • وقد جعل ابو بكر الجصاص المشهور قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كأبي منصور البغدادي وابن فورك ولكن عند جمهور الحنفية يفيد ظنا قويا كأنه اليقين وهذا الظن يسمى علم طمأنينة(٤٦) •

٢ ـ العزيز : هو الذي لا يقل رواته في طبقة من الطبقات عن اثنين ولا مانع من أن يزيد في بعضها دون كلها فالمدار تحقق التثنية في طبقة ما

(٤٥) مسلم الثبوت ٢/١١ ، تدريب الراوي ٢/١٨١ نخبة الفكر : ٢٣ ،
(٤٦) مسلم الثبوت : ٢/١١٢ كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري ١/ ٦٨٧ •

ولا يقل الرواة عنهما في كل طبقة[٤٧] .

٣ ـ الغريب : هو الذي انفرد بروايته في احدى الطبقات بعد الصحابي راو واحد فان كانت الغرابة في طبقة في سلسلة الاسناد بعد الصحابي يسمى « بالغريب المطلق » . وأما اذا كان الانفراد بعد التابعي سواء ذلك في اثناء السند أم في آخره فانه يسمى « بالغريب النسبي » وانما سمي نسبيا لأن التفرد به قد جعل بالنسبة الى راو معين وان كان الحديث عزيزا أو مشهورا[٤٨] في نفس الامر بأن قد جاء من طريق اخرى لم ينفرد فيها راو بروايته .

هذه خلاصة عاجلة في بعض مصطلحات هذا العلم وأما بقية المصطلحات فسنذكرها عند الكلام في سند الحديث ومتنه .

البحث في السنة

البحث في الحديث يقوم على أساسين .

الاول ـ النظر في السند :

المراد بالسند عند المحدثين حكاية رجال الحديث الذين رووه واحدا عن واحد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واطلق العلماء على سلسلة رجال الحديث السنّة لاعتماد صحة الحديث وضعفه عليه[٤٩] ويسمى ايضا طريق المتن أي سلسلة الرواة الذين نقلوا المتن عن مصدره الأول .

وأما الاسناد هو رفع الحديث الى قائله أي بيان طريق المتن برواية الحديث مسندا وقد يطلق الاسناد على السند من باب اطلاق المصدر على

---

(٤٧) نخبة الفكر : ٢٤ .

(٤٨) نزهة النظر : ٢٣ ، مسلم الثبوت ٢/١١٢ ، تدريب الراوي ٢/ ١٨١ .

(٤٩) تدريب الراوي ١/٥ ، ٦ شرح الزرقاني على البيقونية ، ٩ .

المفعول كما اطلق الخلق على المخلوق ولهذا نجد المحدثين يستعملون السند والاسناد بمعنى واحد[٥٠] •

والمسند على الرأي الصحيح : ما اتصل اسناده من راويه الى منتهاه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ويشترط الرفع اشتراطا حقيقيا لا اغلبيا كما ذهب اليه الخطيب البغدادي[٥١] •

والبحث في السند يكون من ناحيتين :

١ ـ من ناحية اتصاله أو انقطاعه :

فاتصال السند : أن يسلم سلسلة الحديث من سقوط راو في اثنائه وذلك يكون كل واحد من سلسلة السند قد روى الحديث عن شيخه وعند ذلك يقال هذا الحديث متصل او موصول •

والحديث المتصل اذا رواه عدل تام وغير معل ولا شاذ يسمى الحديث الصحيح أما اذا رواه عدل قل ضبطه وغير معل ولا شاذ فهو الحسن لذاته •

واذا قوى من طريق اخرى يكون صحيحا لغيره ، اما اذا كان راويه مستور الحال لعدم رجحان صدق راويه ولا كذبه ولكن وجد ما يرجح جانب قبوله يسمى بالحسن لغيره •

هذه اقسام الحديث المقبول من حيث اتصال السند •

وقد يكون الحديث ظاهرا متصل الاسناد ولكنه في الحقيقة مقطوع

---

(٥٠) اصول الحديث د • محمد عجاج الخطيب : ٣٢ •

(٥١) الكفاية : ٢١ والخطيب للبغدادي احمد بن علي بن ثابت البغدادي ابو بكر المعروف بالخطيب احد الحفاظ المعروفين موله في غزيه منتصف الطريق بين الكوفة ومكة ومنشأه ووفاته ببغداد له مصنفات كثيرة في الصفة والحديث ولد سنة ٣٩٢ وتوفي سنة ٤٦٣ انظر : طبقات الشافعية ١٢/٣ النجوم الزاهرة ٨٧/٥ •

وذلك بحذف في السند ، والحذف من السند قد يستغرق كل السند او حذف من مبداه راو فاكثر على التوالي وهذا ما يسمى بالحديث المعلق وهذا النوع من الحذف ينبغي ان لايخفى على المتمرسين في هذا العلم وحكم هذا النوع من الحديث الرد وعدم القبول الا اذا عرف المحذوف بالعدالة والضبط وكذلك ما لم يكن من معلقات البخاري وورد بصيغة الجزم كقال وروى لأن البخاري لا يعلق الحديث الا اذا صح الحديث عنده •

أما اذا كان بحذف الصحابي من آخر السند فيسمى « المرسل » فان لم يكن الحذف للسند كله ولا من مبدئه ولا من آخره فان كان المحذوف اثنين فصاعدا على التوالي فهو المعضل ، وان كان المحذوف راويا واحدا قبل الصحابي في موضع واحد أو في مواضع متتالية فهو المنقطع •

هذه هي اصطلاحات علماء الحديث في المردود من الاحاديث لحذف في السند • وعلى الباحث ان لا يقتصر في الاطلاع على ما الفه المحدثون في هذا المجال وينبغي عليه ايضا الاطلاع بما كتبه علماء اصول الفقه في ابواب السنة لكونها الدليل الثاني من أدلة الاحكام والذين عنوا عناية كبيرة في ضبط السنة ووضعهم قواعد كلية وفرعية لها الى جانب اصطلاحات استحدثوها في ابوابها المختلفة •

٣ ـ سلامة الرجال من الطعون :

يقتضي من الباحث عند بحثه من حيث السند النظر الى رواته والبحث عن احوالهم فاذا وجد من يطعن في رواته يرد هذا الحديث الا اذا وجد الحديث نفسه من طريق لا مطعن في سلسلة سنده •

وقد يكون الطعن في الراوي من جهة عدالته وقد يكون من جهة ضبطه •

فالطعن من جهة عدالته يكون بعدة اشياء :

١ ـ بكذب الـراوي ٢ ـ او بتهمة الـكذب ٣ ـ او جهالتـه

٤ ـ أو ظهور فسقه ٥ ـ ظهور بدعته •

أما الطعن فيه من جهة ضبطه فيكون بعدة اشياء ايضا •

١ ـ فحش غلطه ٢ ـ فحش غفلته : بان يكون كثير الذهول عن اتقان الرواية ٣ ـ وهمه : بأن يصل مقطوعا أو يبدل راوياً ثقة بآخر ضعيف أو نحو ذلك • ٤ ـ سوء حفظه •

ويترتب على وجـود طعن من هـذه الطعون في الراوي من نشوء انواع من الاحاديث سموا كل نوع منها باسم خاص •

فاذا ثبت كذبه يحـكم على الحـديث بالوضع ويسمى بالحـديث الموضوع •

واذا اتهم الراوي بالكذب يحكم على هذا الحديث بالترك ويسـمى بالحديث المتروك •

واذا طعن الراوي بفحش غلطه أو كثرة غفلته أو ظهـور فسـقه يقال بالمنكر ويجعله البعض من قسم المتروك •

واذا كان الطعن ناشئا من وهم الراوي الذي يحمله على وصل منقطع أو ابدال راو ثقة براو ضعيف يسمى بالحديث المعل الى غـير ذلـك من الاصطلاحات التي تنشأ م نوجود طعن من هذه الطعون في الراوي •

فالباحث عليه ان يدرك هذه الاصطلاحات ويقف على أسباب نشوءها لكي يتعرف على الاحاديث الضعيفة من الصحيحة وذلك بتعرف الاسناد واحوال الرجال •

والاسناد خصيصة لهذه الأمة وسنة بالغـة مؤكدة • قال الثوري : الاسناد سلاح المؤمن وطلب العلو فيه سنة ، وقال احمد بن حنبل رحمه

الله طلب الاسناد العالي سنة عمن سلف[٥٢] .

ومن أهم الأسباب التي دعى العلماء الى التمسك بالاسانيد ظهور الكذب وتفشيه بسبب تكون الفرق الاسلامية وظهور الزنادقة ودعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب وفسقة المحدثين والخوارج وغلاة الشيعة وقد ذكر القاضي عياض بعض أسباب الكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم وقال:

« وهم انواع منهم من يضع ما لم يقله أصلا اما ترافعا واستخفافا كالزنادقة واشباههم ، واما حسبة بزعمهم ، وتدينا كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، واما اغرابا وسمعة كفسقة المحدثين ، واما تعصبا واحتجاجا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب واما اتباعا لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال ومنهم من لا يضع متن الحديث ولكن ربما وضع للمتن الضعيف اسنادا صحيحا مشهورا ومنهم من يقلب الاسانيد او يزيد فيها ويتعمد ذلك اما للاغراب عن غيره واما لرفع الجهالة عن نفسه ومنهم من يكذب فيدعي سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلق ويحدث باحاديثهم الصحيحة عنهم ، ومنهم من يعمد الى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء وينسبها الى النبي صلى الله عليه وسلم »[٥٣] مما ادى الى انتشار هذه الاحاديث الموضوعة لانهم كانوا في اول امرهم لا يسألون عن الاسناد قال الامام محمد بن سيرين : لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم فينظر الى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى أهل البدع فلا

---

(٥٢) تدريب الراوي : ٢/١٥٩ .

(٥٣) تاريخ التشريع الاسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري : ٨٧ محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد ابو زهرة : ٤١ وانظر ما جاء في مسلم الثبوت عن اسباب الوضع ٢/١٢٥ . نخبة الفكر ٤٧ .

يؤخذ حديثهم »[٥٤] .

الى ان جعل العلماء الاسناد من الدين فاشترطوا لسماع الحديث ان يكون مسندا وقال عبدالله بن المبارك[٥٥] الاسناد من الدين لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء »[٥٦] حتى بدأ العلماء في تأليف الكتب في هذه الاحاديث الموضوعة لبيان زيفها وحقيقتها فألف ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي (٤٤٨-٥٠٧ هـ) تذكرة الموضوعات ، وألف ابو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي (٥٠١-٥٩٧ هـ) كتاب (الموضوعات الكبرى) وقد تساهل في الحكم على بعض الاحاديث بالوضع لهذا كثر انتقاد العلماء له وكذلك ألف الحافظ زين الدين عبدالرحيم العراقي (٧٢٥-٨٠٦ هـ) كتاب الباعث على الخلاص من حوادث القصاص . وألف السيوطي (٩١١ هـ) اللاليء المصنوعة في الاحاديث الموضوعة ، كما جمع أبو الحسن ابن عراق ماجمعه السيوطي في اللاليء المصنوعة وما ذيله مما فات ابن الجوزي في كتاب يسمى « تنزيه الشريعة المرفوعة عن الاخبار الشنيعة الموضوعة » وألف السخاوي كتابه « المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الالسنة » وألف العجلوني كتاب « كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس » وألف القاضي محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣-١٢٥٥ هـ) الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة .

وكان لعلماء الجرح والتعديل فضل كبير في بيان حال الرواوة من حيث الضبط والعدالة والاتقان فمن عدلوه قبلت روايته ومن جرحوه ردت روايته من خلال ماألفه هؤلاء الباحثون في رجال الحديث بالجرح والتعديل

---

(٥٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١/٨٤ ، سنن الدارمي ١/١١٢ .

(٥٥) عبدالله بن المبارك الحنظلي المروزي كان محدثا مشهورا بمرو توفي سنة ١٨١هـ ودفن في هيت الفهرست لابن النديم : ٢٢٨ تذكرة الحفاظ للذهبي ١/٣٥٤ .

وكان التاريخ خير سلاح يتسلح به العلماء تجاه الكذابين قال سفيان الثوري « لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التواريخ »[٥٧] وللبخاري (٢٥٦ هـ) تواريخ ثلاثة فيها تعديل وتجريح ولعلي بن المديني (٢٣٤ هـ) تاريخ يقع في عشرة اجزاء ولابن حبان (٣٥٤ هـ) كتاب في أوهام التواريخ في عشرة اجزاء ولابي حاتم الرازي كتاب للجرح والتعديل وهو من أهم كتب الجرح والتعديل واعظمها فائدة واوثقها صلة بنقاد الرجال الذين عرفهم تاريخ الحديث ،ضمنه (١٨٠٥٠) ترجمة، وميزان الاعتدال للامام شمس الدين

ضمنه (١٨٠٥٠) ترجمة ، وميزان الاعتدال للامام شمس الدين

محمد بن احمد الذهبي التركماني (٦٧٣-٧٤٨ هـ) وطبع اكثر من مرة في اربعة اجزاء ضمت (١١٠٥٣ ترجمة) وكتاب التكميل في معرفة الثقاة والضعفاء والمجاهيل للعماد بن كثير (٧٧٤ هـ) ولسان الميزان لابن حجر شهاب الدين ابي الفضل احمد بن علي ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ) في اثني عشر مجلدا طبع بالهند ضمنه فيه نحو (١٤٣٤٣) ترجمة الى غير ذلك من الكتب كاسد الغابة وطبقات ابن سعد وتهذيب التهذيب لابن حجر فهؤلاء العلماء رحمهم الله قدموا الى التراث الانساني لونا جديدا في التثبت العلمي في العلوم النقلية بقيت اثارها الطيبة الى عصرنا الحاضر وستبقى الى يوم الدين انشاء الله تعالى[٥٨] .

ثم ان للباحثين في رجال الحديث بالجرح والتعديل قواعد فنية عظيمة في نقد الرجال لذا نجد ان ابي حاتم الرازي[٥٩] وضع للتعديل اربعة

---

(٥٦) صحيح مسلم بشرح النووي ٨٧/١ .

(٥٧) الكفاية : ١١٩ فتح المغيث : ١٣٣/٤ .

(٥٨) اصول الحديث للدكتور محمد عجاج الخطيب : ٢٥٩ .

(٥٩) هو عبدالرحمن بن محمد بن ابي حاتم بن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي كبار الحافظين للحديث ومن تصانيفه التفسير والمسند والجرح والتعديل تذكرة الحفاظ ٤٦/٣ وفات الوفيات ٢٦/١ بقات الحنابلة .

مراتب وللجرح مثل ذلك كما وضع لكل درجة من درجات التعديل اصطلاحا خاصا وكذلك للجرح ايضا •

أما الفاظ التعديل فعلى مراتب •

اعلاها : ثقة أو متقن أو ثبت أو حجة أو عدل أو ضابط •

الثانية : صدوق أو محله الصدق أو لا بأس به وقال ابن ابي حاتم هو ممن يكتب حديثه وينظر فيه •

الثالثة : شيخ فيكتب حديثه وينظر فيه •

الرابعة : صالح الحديث : يكتب للاعتبار •

أما الفاظهم في الجرح أيضا على مراتب •

فاذا قالوا : « لين الحديث » فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتبارا •

فاذا قالوا : « ليس بقوي » فهو بمنزلة الأول في كتب حديثه الا أنه دونه •

واذا قالوا : ضعيف الحديث فدون ليس بقوي ولايطرح بل يعتبر به •

واذا قالوا : متروك الحديث أو واهية أو كذاب فهو ساقط لا يكتب حديثه[٦٠] •

ثم ان العلماء اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما •

فقال قوم لابد من ذكر السبب فيهما ، وقال قوم : لا حاجة الى ذلك فيهما ولكن المذهب الصحيح المشهور على أن التعديل مقبول من غير ذكر سببه ، وأما الجرح فانه لا يقبل الا مفسرا مبين السبب فلابد من بيان سبب الجرح لينظر فيه أهو جرح أم لا[٦١] •

قال الشافعي : لابد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما

---

(٦٠) الجرح والتعديل لابن ابي حاتم ١/٣٧ القسم الاول علوم الحديث لابن الصلاح ١١٣ •

(٦١) الاحكام للآمدي ٢/٧٢ ، الكفاية للخطيب البغدادي : ١٠٨ •

يجرح به بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه(٦٢) وقال ابن الصلاح تعليقا على كلام الشافعي وهذا ظاهر مقرر في الفقه وأصوله(٦٣) لأن ذكر سبب الجرح يعرف حقيقة الراوي فان الجارح قد يرى الشيء جارحا وغيره لا يراه كذلك ويدل على هذا أنه قيل لشعبة « لما تركت حديث فلان » فقال « رأيته يركض على برذون فتركت حديثه »(٦٤) .

واذا اجتمع في شخص جرح وتعديل فالجرح مقدم لأن المعدل يخبر عما ظهر من حالة والجارح يخبر عن باطن خفي على المعدل . أما اذا زاد عدد المعدلين فقد قيل التعديل أولى والصحيح والذى عليه الجمهور أن الجرح أولى(٦٥) كما هو مفصل في كتب المصطلح في علم الحديث مثل التقريب وشرحه التدريب وعلوم الحديث لابن الصلاح وفي كتب اصول الفقه كالاحكام اللامدى ومسلم الثبوت ومنهاج الاصول للبيضاوى .

لذا لو أردنا أن نقف على صحة الحديث من حيث سنده علينا أن نجمع طرق الحديث ويهدينا الى ذلك بعض الفهارس التي وضعت لكتاب أو عدة كتب وبينت مواضع الحديث من الكتاب أو الكتب كمفتاح كنوز

---

(٦٢) تدريب الراوي : ١/٣٤٦ ، المسودة : ٢٦٩ .

(٦٣) علوم الحديث لابن الصلاح : ٩٦ .

(٦٤) الكفاية : ١١٠ شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الازدي الواسطي ثم البصري ابو بسطام ٨٢ ـ ١٦٠هـ . من ائمة الحديث ولد ونشا بواسط وسكن البصرة حتى وفاته وهو أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين وكان عالما بالادب والشعر وله كتاب (الغرائب) في الحديث . تهذيب التهذيب ٤/٣٣٨ حلية الاولياء ٧/١٤٤ . تاريخ بغداد ٩/٢٥٥ تدريب الراوي ١/٣١٠ . جامع الاصول ـ لابن الاثير الجزري ١/٧٠ . ٧١ .

(٦٥) مسلم الثبوت ٢/١٥٠ .

السنة للمستشرق ونسك ترجمة محمد فؤاد عبدالباقي وكذلك المعجم المفهرس رتبه لفيف من المستشرقين باشراف المستشرق ونسك وكفهارس البخاري الذي أخرجه الشيخ رضوان محمد رضوان فان هذه الكتب يرشد الباحث عند ذكر الحديث الى جميع المواضع التي جاء فيها الحديث من الكتب الستة وغيرها • دون اهمال كتب التخريج التي اختصت في تخريج احاديث كتاب مشهور في التفسير أو الفقه أو الاصول كتخريج احاديث الكشاف في التفسير لجمال الدين محمد بن عبدالله الحنفي (٧٦٢ هـ) وتخريج احاديث البيضاوي في التفسير للشيخ عبدالرؤوف المناوى (٩٠٠هـ) والطرق والوسائل الى معرفة الدلائل شرح مختصر القدورى في فقه الحنفية لاحمد بن عثمان التركماني (٧٤٤ هـ) وتخريج احاديث الهداية المسمى بـ (نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية) للمؤلف جمال الدين بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي (٧٦٢ هـ) وخلاصة البدر المنير في تخريج احاديث الشرح الكبير للوجيز في فقه الشافعية لسراج الدين عمر بن علي الانصارى المعروف بابن الملقن • وتخريج احاديث المنهاج في فقه الشافعية لسراج الدين بن عمر بن علي وكتاب المغني عن حمل الأسفار الى الاسفار في تخريج ما في الاحياء من الاخبار أي كتاب أحياء علوم الدين لعبدالرحيم بن الحسين العراقي (٨٠٦ هـ) •

وادراك الحقيقة في تخريج احاديث الطريقة في الموعظة ـ لعلي بن حسين بن صدقة المصرى ثم اليماني فرغ من تأليفه (١٠٥٠ هـ)[٦٦] وكتاب تخريج أحاديث اصول فخر الاسلام اليزدوي لقاسم بن قطلوبغا ••• الى غير ذلك من الكتب التي اهتمت بالنقد والتخريج •

---

(٦٦) مفتاح السنة محمد عبدالعزيز الخولي ١٦٠ ، ١٦١ •

ثانيا ـ النظر في المتن

المتن في اللغة : المتن في كل شيء ما صلب ظهره والجمع متون ومتان ومتن كل شيء ما ظهر منه وما ارتفع وصلب من الأرض ومتّن القوس تمتيناً شدها بالعصب[٦٧] .

والمتن في الاصلاح : « هو لألفاظ الحديث التي تقوم بها معانيه »[٦٨] ولعله سمي بذلك لانه الظاهر والمطلوب والغاية من الحديث كله فهو مأخوذ من معانيه السابقة[٦٩] .

ان نقد المتن قد نال حظه من العلماء كما نال الاسناد وان العلماء كما وجهوا النقد على متن الحديث كذلك وجهوا الطعن على رواته وما زعم بعض المستشرقين امثال كولدزيهير وشاخت ومن قلدهم من كتاب العرب والمسلمين[٧٠] من أن المحدثين لم يعنوا بالنقد الداخلي كعنايتهم بالنقد الخارجي فهذا الكلام لا يقصد منه الا مجرد التشكيك في جهودهم العلمية[٧١] فهذا ابن الصلاح يقول « وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوى والمروى فقد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة الفاظها ومعانيها »[٧٢] ويمكننا ان نقول أن نقد المتن كان أول علوم الحديث وجودا كما نجد ذلك واضحا في عصر الصحابة وذلك بعرض المرويات على نصوص وقواعد الدين كحديث الذى أخرجه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قال سمعت حديث عمر وابنه أن رسول الله صلى الله

---

(٦٧) انظر لسان العرب مادة (متن) .
(٦٨) انظر : تدريب الراوي : ٤٢ .
(٦٩) اصول الحديث للدكتور محمد عجاج الخطيب : ٣٢ .
(٧٠) قول احمد امين راجع ص الاسلام ٢/١٣٠ ، ١٣١ .
(٧١) المدخل الى علوم الحديث مقدمة تحقيق كتاب علوم الحديث لابن الصلاح للدكتور نورالدين ١٣ .
(٧٢) علوم الحدين لابن الصلاح : ٨٩ .

عليه وسلم قال : ان الحديث ليعذب ببكاء أهله عليه فقالت : رحم الله عمر وابنه ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يعذب المؤمنين ببكاء احد ولكن قال : ان الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه وقالت : حسبكم القرآن « ولا تزر وازرة وزر اخرى » وزاد مسلم « انكم لتحدثوني غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطيء »(٧٣) ٠

والمتن ما ينتهي اليه السند في الكلام ٠

واحوال المتن هي ما يطرأ عليه من رفع أو وقف أو شذوذ أو اعلال أو صحة أو غير ذلك ٠

وعلماء الحديث ، وضعوا مصطلحات خاصة للاحوال التي تطرأ على السند مثل المرسل والمنقطع والمرسل ، وهناك مصطلحات خاصة تطلق على الاحوال التي تطرأ على المتن مثل المرفوع والموقوف ومختلف الحديث الناسخ والمنسوخ من الاحاديث ٠ وهناك مصطلحات مشتركة بينهما كالشاذ والمنكر والمعلّ والمضطرب والمصحف والمقلوب والمدرج ٠٠٠ الخ » ٠

فلا نريد ان نستعرض كل هذه المصطلحات لان الكلام عليها أمر يطول شرحه ولكننا نقول ان معرفة هذه المصطلحات تمكن الباحث من نقد متن الحديث والوقوف على الاحوال التي تطرأ عليه ٠

لان الحديث قد يبدو في الظاهر سليما ولكنه في الحقيقة معل أو شاذ والاعلال والشذوذ يجعل الحديث ضعيفا ، والعلة سبب خفي تقدح في صحة الحديث وان كان الحديث في الظاهر سليما وهذا السبب يدرك بتفرد

---

(٧٣) اخرجه البخاري في الجنائز : ٧٧/٢ ، ٨٠ مسلم : ٤٢/٣ ، ٤٣ مسند احمد تحقيق محمد احمد شاكر ٨٩/٧ مسلم الثبوت : ٢/ ١٠٩ ٠

الراوي وبمخالفة غيره له مع قرائن تنظيم الى ذلك تنبه العارف على وهم من الراوي وذلك بارسال موصول أو وقف المرفوع أو دخول حديث في حديث الى غير ذلك[٧٤] •

أما الشاذ فهناك شاذ مردود وشاذ مقبول •

فالشاذ المردود هو ما يكون بانفراد الراوي الثقة به مخالفا لمن هو أرجح منه لزيادة ضبط أو كثرة عدد أو غير ذلك من وجوده الترجيح •

أما الشاذ المقبول وذلك بأن يروي العدل الضابط حديثا تفرد به وليس له مخالف يرويه على غير ما روى فانه يكون مقبولا لان بعض الصحابة قد انفردوا ببعض احاديث وحكم لها بالقبول فقد تفرد عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال المحدثون بحديث انما الاعمال بالنيات •

أما اذا كان الراوي المنفرد لا يوثق بحفظه ولا اتقانه لما انفرد به كان حديثه مردوداً[٧٥] •

والطريقة الى معرفة الاعلال والشذوذ في الحديث جمع طرق الحديث والنظر في اختلاف رواته وفي ضبطهم واتقانهم •

ومعرفة العلل الغامضة من اصعب الامور وادراكها يضرب من الالهام يشرح الله به صدر العالم والخبير بشؤون الحديث قال عبدالرحمن بن مهدي[٧٦] « معرفة علم الحديث الهام ولو قلت للعالم بعلل الحديث من أين قلت هذا ؟ لم يكن له حجة وكم من شخص لا يهتدي الى ذلك »[٧٧]•

وقد اجمع العلماء على أهمية هذا العلم وعلى مكانته ودقته قال ابن

---

(٧٤) تدريب الراوي : ١/٢٥٢ ، ٢٥٣ •

(٧٥) تدريب الراوي ١/٢٣٣ وما بعدها •

(٧٦) معرفة علوم الحديث للحاكم : ١١٣ •

(٧٧) عبدالرحمن بن مهدي من كبار حفاظ الحديث وله فيه تصانيف

الصلاح ان معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأرفعها وأشرفها وانما يضطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب[(٧٨)] •

وقال الحاكم هو علم برأسه غير الصحيح والسقيم والجرح والتعديل والحجة في معرفته عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير[(٧٩)] •

قال عبدالرحمن بن مهدى لان أعرف علة حديث هو عندى احب الي من أن اكتب عشرين حديثا ليس عندى[(٨٠)] •

ونظرا لصعوبة معرفتها التي تتوقف على الممارسة فقد قل التأليف فيه وممن كتب في هذا العلم ابن المديني (٢٣٤ هـ) والامام البخارى (٢٥٦ هـ) وابن ابي حاتم (٣٢٧ هـ) وعلي بن عمر الدارقطني (٣٧٥ هـ) ومحمد بن عبدالله بن عبدالله الحاكم (٤٠٥ هـ) وابن الجوزى (٥٩٧ هـ) •

والحديث المقبول ينبغي ان يكون سالما عن المعارض • أما اذا خالف متنه متن حديث مقبول آخر بأن يدل أحدها على اثبات شيء والاخر على نفيه أو يدل أحدهما على الحل والاخر على الحرمة ـ وهذا ما يعرف عند المحدثين بمختلف الحديث ـ فيلزمنا ان نبحث عن امكان الجمع بين المتعارضين دون تعسف فان امكن فيها ويجب العمل بهما ولا يصار الى التعارض والنسخ كحديث « لاعدوى ولاطيرة » مع حديث « فر من المجذوم كفرارك من الاسد » وكلاهما صحيح وقد يجمع بينهما بأن هذه الأمراض لا تعدى بطبعها ولكن الله تبارك وتعالى جعل مخالطة المريض بها للصحيح

حديث ببغداد ولد في سنة ١٣٥هـ وتوفي سنة ١٩٨ في البصرة تهذيب التهذيب ٦/٢٧٩ •

(٧٨) تدريب الراوي : ١/٢٥٢ •

(٧٩) علوم الحديث لابن الصلاح : ٣٤ ، نخبة الفكر : ٢١ •

(٨٠) معرفة علوم الحديث للحاكم : ١١٢ •

سببا لاعدائه مرضه ثم قد يتخلف ذلك عن سببه كما في سائر الاسباب[٨١].

وان لم يمكن الجمع بينهما بحثا فيما يمكن ان يكون ناسخا لتأخره في التاريخ فنعمل به ونهمل سواه . ومعرفة ناسخ الحديث من منسوخه من أهم فنون الحديث فقد روى عن الزهري « قال : أعي الفقهاء وأعجزهم ان يعرفوا ناسخ الحديث من منسوخه »[٨٢] .

واول من كتب في النسخ الامام الشافعي وقال ابن الصلاح : وكان للشافعي يد طولى وسابقة اولى ، وقال الامام احمد لابن واره وقد قدم من مصر كتبت كتب الشافعي قال : لا قال فرطت ، ما علمنا المجمل والمفسر ولا ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالسنا الشافعي[٨٣] وقد ألف فيه ايضا الحافظ ابو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن حازم الهمذاني المتوفي (٥٨٤ هـ)[٨٤] ذكر في كل بـاب الاحاديث التي ظاهرها التعارض وبـين اقوال العلماء فيها والناسخ والمنسوخ منها وكثيرا ما كان يدلي برأيه ويرجح قولا على آخر وصدر كتابه بمقدمة علمية قيمة .

وان لم يكن معرفة ذلك وأمكن ترجيح أحد الحديثين على الآخر باحدى طرق الترجيح عملنا وأوجه الترجيح كثيرة عند العلماء وهي مبسوطة ومفصلة في كتب اصول الفقه فمنهم من ذكر انها تبلغ الخمسين ذكر الحازمي في كتابه والاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار ووصلها غيره الى اكثر من ذلك .

وهكذا نجد بعد هـذا العرض الموجـز لمنهج البحث في السنـة ـ أن

---

(٨١) المصدر السابق .

(٨٢) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٥٧ وهناك عدة وجوه للجمع بين هذين الحديثين انظر : تدريب الراوي ١٩٨/٢ وفتح الباري ١٠/ ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٨٣) تدريب الراوي : ١٩٠/٢ وعلوم الحديث لابن الصلاح ٢٤٩ .

(٨٤) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٥٠ .

علماء الحديث والاصول تفننوا في وضع القواعد واستحداث المصطلحات لنقد الرجال والنصوص وذلك للتثبت عن الروايات وكيفية نقدها طبقا لهذه القواعد والاصول متبعا اساليب موضوعية وقواعد سليمة من النظر العلمي الصحيح وانهم باساليبهم هذه فاقوا علماء مناهج البحث المحدثين في طريقة التثبت عن الروايات وأن منهجهم يتميز عن غيره بالتشدد في التحرى والدقة في التقصي عن الحقائق والمعلومات •

وفي العصر الحديث اعترف الباحثون الاجانب للمحدثين بدقة عملهم واقروا بحسن صنعهم واتخذ علماء التاريخ من قواعدهم اصولا يتبعونها في تقصي الحقائق التاريخية ووجدوا فيها خيرميزان توزن به وثائق التاريخ(٨٥) •

وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين •



(٨٥) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ مفن الاثار نشره وعلق عليه وصححه راتب حاكمي في حمص سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م •

(٨٦) انظر منهج البحث التاريخي ١٣٨ وينقل أسد رستم مجموعة من اقوال علماء الحديث والاصول في كيفية اخذ الاخبار من الرواة انظر : مصطلح التاريخ أسد رستم : ٦٩ •

فكرة الخطأ في قانون العقوبات

الدكتور
ذنون احمد الرجبو

(١) تمهيد :

الحمد لله الذي علا بحوله ، ودنا بطوله ، أمره قضاء وحكمة ، ورضاه أمان ونعمة ، يقضي بعلم ، ويعفو بحلم ، هو الاول ليس قبله شيء ، وهو الآخر ليس بعده شيء والصلاة والسلام على نبينا نبي الرحمة الى يوم الدين وبعد :

١ ـ اخترت ان يكون بحثي هذا في الخطأ نظرا لما يعترى بعض الاحكام من اخطاء في تطبيق القواعد العامة ، واقول ان الخطأ بمعناه الواسع ، هو الركيزة الجوهرية في المسؤولية الجنائية ، وقد يكون عمديا فيأخذ شكل القصد ، وقد يكون غير عمدى فيأخذ شكل الاهمال .

والخطأ بالمعنى الاول ، يفترض فيه ان يكون القصد النفسي قد احاط بجميع الوقائع التي ارادها الفاعل وسعى الى تحقيقها وتمثلها على اساس انها ضرورية الوقوع[1] .

اما الخطأ بالمعنى الثاني فيتطلب ان يتوافر فيه عنصران الاول الاخلال بواجب الحيطة والحذر المتطلب في القاعدة القانونية ، والعنصر الثاني توافر علاقة نفسية تصل ما بين ارادة الجاني والنتيجة الاجرامية ، وقد أكدت المحكمة العليا الالمانية الى ضرورة قيام هذا التلازم بين العنصرين فقالت انه (يفترض الخطأ غير العمدى ، ان الفاعل قد اغفل العناية التي كانت في

(١) الدكتور محمد محي‌الدين عوض/القانون الجنائي سنة ١٩٦٣ صفحة ٤٤٢ .

استطاعته، رغم انها واجبة بالنظر الى ظروفه ومعلوماته وامكانياته، ولم يتوقع النتيجة الاجرامية ، التي كان في وسعه توقعها لو بذل العناية المفروضة عليه ، او توقع امكان حدوثها ولكن قدر انها لم تحدث)[٢] .

والنتيجة المرتبة على هذا التلازم الوثيق انه لا يمكن تصور وجود خطأ بلا نشاط طوعي ، والتقصي عن العامل النفسي يدفعنا الى القول بأن الجاني لو كان قد تمثل الواقعة الاجرامية ، على انها ضرورية الوقوع لا وقف نشاطه اذ المفترض انه كان مبتغيا لهذه النتيجة المؤسفة ، وعلى ذلك يرجع السبب النفسي لفعله الى عدم تصوره لهذه النتيجة ، او انه تصورها بما يخالف واقعها الموضوعي[٣] .

٢ - والمشرع العربي اتخذ الادراك Conscience وحرية الاختيار Libre Arbitre اساسا للمسؤولية الجنائية ، فالقول بقيام المسؤولية الجنائية يفترض حتما توافر الادراك ، وبدونه لا تتوافر رابطة الاسناد المعنوي التي هي بمثابة همزة الوصل التي تحقق العلاقة الذهنية بين الفاعل والنتيجة ، بل هي الرابطة التي تحقق فكرة الخطأ في قانون العقوبات .

ويبدو مما تقدم انه اذا كان الركن المادي هو الجزء الملموس للسلوك كما وصفه نص التجريم ، فان الركن المعنوي هو الجزء الثاني النفساني المكون لكيان الجريمة .

فالنص الجنائي على هذا الاساس لا يمكن ان يكتفي في قيام الجريمة بالجزء الاول المادي، وانما يتطلب تحقق الركن المعنوي ايضا فاذا ما تخلف هذا الركن انعدمت الجريمة ، بخلاف المسؤولية الموضوعية او المسؤولية

---

(٢) الدكتور محمود نجيب حسني/أشار الى هذا الحكم في مؤلفه شرح قانون العقوبات سنة ١٩٦٢ حاشية رقم (١) صفحة ٧٦٨ .

(٣) Delogu (T.) La Culpabilité dans la théorie générale de l'infraction 1952. p. 228 No. 439.

المادية البحتة التي كانت سائدة في الازمان السابقة ، والقائلة بتحقق المسؤولية بمجرد ارتكاب الفعل المادي المحقق للضرر ، او بعبارة اوضح ان تلك المسؤولية كانت تقر فكرة الضرر وحدها ، اذ بمجرد تحقق الضرر تبرر العقوبة ، دون حاجة لاجراء اي بحث بشأن الظروف او الاحوال النفسية الخاصة بشخص المتسبب في الضرر(٤) .

وعلى هذا الاساس غدت فكرة المسؤولية المعنوية او فكرة الخطأ في قانون العقوبات غير مقبولة خارج نطاق حرية الاختيار ، وهذه الفكرة اصبحت حقيقة مقررة في كافة المجالات مدنية كانت ام جنائية ، وبتحقق هذه المسؤولية المعنوية يتحقق الاثم La Culpabilité , فالاثم بهذا التحديد يعتبر عنصرا من عناصر الجريمة ، بل هو على وجه التحديد يعتبر ذلك العنصر الذى يعبر اكثر من غيره عن الاساس الانساني والادبي الذى تقوم عليه فكرة الجريمة(٥) .

وطبيعي جدا اذا لم تكن الجريمة نتيجة لعمل حر ، من كائن يملك شعوره فلا يمكن ان يكون الفاعل اهلا للعقاب . فمسألة حرية الاختيار وان كانت من المسائل الفلسفية، الا انها في المجال القانوني تعتبر المحور الاساسي في المسؤولية المعنوية ، وهي نقطة جوهرية تهم المشرع اكثر مما تهم القاضي ، ويفترض في هذه الحرية وجود باعث او اكثر يدفع الشخص نحو عمل معين .

ويؤكد الاستاذ Bentham هذا المعنى بقوله انه : (لا يمكن ان

---

(٤) Saleilles (R.) I;individualisation de La peine, 2 édit. Paris 1909. p. 32.

(٥) Bettiol (Guiseppe) Diritto penale Parte III 1955 pp. 249-280

تؤثر على الارادة الا ببواعث ، ومن يتكلم عن البواعث يتكلم عن الالم والسرور)[6] .

والتشريعات الجنائية الاجنبية الجديدة كايطاليا والمانيا وفرنسا تستوحي نفس هذا الافتراض المتمثل بالتشريع العربي ، فالخطأ ايا كانت صورته يعتبر اعتداء على التشريع ، الذى يهدف الى حماية المصالح المشروعة بشرط ان يجد له مكانا في الارادة ومن هنا يظهر استخفاف الفاعل بالقاعدة القانونية .

غير ان هذا الخطأ سيفقد القيمة القانونية اذا انعدمت الارادة او انتقصت الى درجة تصبح ذات وجود ضعيف ، فالارادة على هذا النحو اذن ليست الا ثمنا لتحقق الاثر القانوني[7] .

٣ - ويتضح مما تقدم ان من اول مستلزمات الخطأ الجنائي ، ان يكون النشاط المادي وليد ارادة عابثة (آثمة) وهذه الارادة هي التي تحرك السلوك فاذا ما انصرفت الى السلوك والنتيجة يتوافر في الواقعة الجنائية القصد (intention) اما اذا انصرفت الارادة الى السلوك دون النتيجة فيتوافر الخطأ غير العمدى La faute non-intentionnelle .

وبهذا المعنى قال ايرنج : (بأن فكرة الخطأ حالة من الحالات المتعارضة مع احكام التشريع ، فاذا ما ثبت وجوده فلم يعد للشك موضع بحتمية العقوبة .

فالشخص لكي يتفادى العقاب او المسؤولية ، عليه ان يهدم هذا العنصر المعنوي ، بالدفع بأن ارادته ما كانت تتسع لهذا التصرف ، حيث انه بذل

---

(٦) Bentham. Traité de législation civil et pénale 1820 ch. II, T. III, p. 45.

(٧) Esmein (P.) Trois problémes de droit. Civil Rev. Trimestrielle de droit Civil 1939 P. 317

كل ما في وسعه لتجنب الخطر ، الا انه مع ذلك واجه قوة لا قبل له على ردها ، وعند هذا الحد تنتهي الارادة وبانتهائها ينتفي الاسناد المعنوى وبانتفاء الاسناد المعنوى تنعدم المسؤولية ـ[٨] •

معيار الخطأ وجسامته :

٤ ـ اولا ـ معيار الخطأ :

يكاد الفقه المدني والفقه الجنائي يتفقان على اتخاذ مسلك الرجل العادى ، كمعيار لتحقق الخطأ وتحديد جسامته في الظروف المماثلة لظروف الفاعل ، وهذا الاتجاه يؤكد على ضرورة الاعتداد بالظروف الشخصية المتصلة بشخص الفاعل نفسه ، كظرف الزمان والمكان والسن والعلم والبيئة والعرف والعادات، ولذلك يتعين على القاضي استقصاء مسلك الرجل المتوسط فيما لو وجد بمثل ظروف الفاعل •

والاستاذان هنرى وليون مازو ، ذهبا الى ضرورة التمييز بين الظروف الخارجية والظروف الداخلية (النفسية) المتصلة بشخص الفاعل والاعتداد بالاولى دون الثانية[٩] •

ونحن لا نعتقد بسلامة هذه التفرقة في نطاق القواعد الجنائية أقلا اولا ، لأن لكل قاعدة قانونية طبيعية مستقلة بها ، وثانيا ، ان الاخذ بهذه التفرقة ستدفعنا الى قبول مطالبة المجنون او غير المميز بمثل عناية الرجل المميز ، فضلا عن الصعوبة التي ستواجهنا في كيفية الفصل بين هذين النوعين من الظروف •

---

(٨) Luquet, délit nécessaire. thèse 1902. P. 1926.
L. Luoperet: Délit nécessaire. thèse 1902, p. 28.

(٩) L.H. Maycaud· Traité de la responsabilité 1949. No. 439.

وفريق آخر قال بمعيار مختلط ، ادخل في اعتباره الشخص المتوسط من نفس الطبقة التي ينتمي لها الفاعل(١٠) • وهذا المعيار ادخل الى نطاق القواعد الجنائية ، اسوة بالقواعد المدنية •

وبصدد هذا المعيار نقول ان الصعوبة التي واجهناها في المعيار الذي تقدم هذا المعيار ستكون هي ذات الصعوبة التي تواجهنا بالاخذ بالمعيار المختلط ، لأن في الواقع ليس هناك شخصان متماثلان تمام التماثل فاستخلاص الشخص المتوسط سيكون امرا عسيرا على القاضي • لذلك نرى ما دامت العبرة في الخطأ الجنائي هي بالرجوع الى قواعد المسؤولية المعنوية على النحو الذى اوضحناه فمن الافضل والاقرب الى العدالة ان يكون المعيار هو (المشاعر الفردية الاعتيادية التي يمارسها الفرد نفسه في حياته اليومية ، واثر ردود الفعل في تلك المشاعر)(١١) • فاذا كان الخطأ نتيجة فقدان الادراك او حرية الاختيار لم يعد هناك اي مبرر لمساءلة الفاعل•

لأن هذه المشاعر الفردية هي غطاء ارادته الحقيقية في الخطأين العمدى وغير العمدى •

فالمهمة التي يواجهها القاضي الجنائي على هذا النحو ليست هي حالة الرجل العادى او المتوسط ليقوم بعملية مقارنة بسيطة وانما المهمة هي مهمة قياس هذه المشاعر وردود الفعل فيها ، ذلك لاننا حينما نريد ان نعرض للعالم الخارجي كيان وجودنا ، انما في الواقع لا نعرض الا ارادتنا التي كساءها تلك المشاعر ، فان لم تكن لنا ارادة تعمل باطار مشاعرنا ، فلم يكن لنا اي كيان طبيعي • وهذا الكيان الطبيعي هو وحده موضع الاعتبار في

---

(١٠) Delogu (Tullio) — 231.

(١١) Cyprain O Oknkwo and Machael Naish, Criminal Law 1964. 115 No. 5.

القواعد القانونية وبالتالي فلا يمكن ان يوجد مستقلا عن الارادة(١٢) .

٥ ـ ثانيا ـ جسامة الخطأ :

اما من حيث جسامة الخطأ فقد أكد الفقه الفرنسي القديم على تقسيم الخطأ الى خطأ ثقيل ، وخفيف ، وخفيف جدا ، غير ان الفقه الفرنسي الحديث لا يتطلب قدرا معينا من الجسامة على النحو الذى يتطلبه الفقه الفرنسي القديم ، والفقه الجنائي اتجه الى نفس هذا الاتجاه تأثرا بالفقه المدني الحديث(١٣) .

غير ان هناك رأي قال بضرورة التفرقة بين القاعدة المدنية والقاعدة الجنائية ، ويؤكد اصحاب هذا الرأي وجوب توافر قدرا معينا من الجسامة في الخطأ الجنائي . ففي القاعدة المدنية ينشأ التعارض بين مصالح خاصة ، اما في القاعدة العقابية فترمي الى تحقيق هدف اجتماعي ، ومن هذه الزاوية تختلف مهمة القاضي المدني عن مهمة القاضي الجنائي فبنما تنحصر مهمة القاضي المدني في استقصاءاته لمعرفة اي من الطرفين يجب ان يتحمل الضرر الناتج عن خطأه ، ومن طبيعة هذه الاستقصاءات ان التنازع يحدث في اقل الاخطاء درجة ، فان مهمة القاضي الجنائي تدور حول استقصاءاته عن الخطورة الحالة او المستقبلة ، فهو لا يدين الفاعل الا حينما ينذر الفعل بخطورة اجتماعية حالة او وشيكة الحلول(١٤) .

---

(١٢) Nico Poulantzos nature des choses et droit 1965, 115.

(١٣) Roux. Droit Climinel Francais 1927. P. 150. V. Delogu, p. 231.

(١٤) Vidal et Magnol, Cours de droit Criminel et de science pénitentiaire, Paris 1935. p. 198. No. 136.

ومن هنا نستخلص ان الدعوى المدنية المرفوعة امام القضاء المدني لاصلاح ضرر سببه فعل جرمي لا يستمد سببه من الجريمة نفسها ، وانما من نفس الطبيعة القانونية للنص المدني •

٦ ـ والراجح ان الخطأ الجنائي لا يختلف في اي عنصر من عناصره عن الخطأ المدني ، فأي خطأ يرتب المسؤولية المدنية يرتب بنفس الوقت المسؤولية الجنائية ، وكل ما يبدو من فروق بين الخطأين ليست جوهرية ومرد ذلك الى ان قانون العقوبات لا يعلق العقاب على درجة من الجسامة في الخطأ ، وانما على حصول نتيجة معينة يرى فيها من الجسامة ما يستدعي التجريم ، خلافا للواقعة المدنية التي ترتب المسؤولية عن كل ضرر ايا كانت صورته هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ان صور الخطأ في قانون العقوبات محصورة ومحدودة بينما في القانون المدني لايمكن ان يتحقق هذا الحصر •

٧ ـ التطبيقات القانونية لصور الخطأ :

ولأجل ايضاح فكرة الخطأ الجنائي العمدي منه وغير العمدي نأخذ بعض صور الخطأ بنوعيه ولذلك أثرنا ان يتناول بحثنا ثلاث صور : ١ ـ خطأ العمل • ٢ ـ حوادث السيارات • ٣ ـ مسؤولية ذوي المهن الطبية •

٨ ـ مسؤولية العمل :

الواقع ان هذه المسؤولية نص عليها المشرع العراقي بمادته ٤١٦/١ و٢ من قانون العقوبات وجعل صور الخطأ الاهمال ، والرعونة ، او عدم الانتباه او [illegible] الاحتياط او عدم مراعاة القوانين والانظمة والاوامر ، و[illegible] العقاب في [illegible] الجنائية اذا تخلف عن هذه الصور نتيجة جسيمة [illegible]
[illegible] صور الخطأ [illegible] في الواقع لا [illegible]

ان هذه المسؤولية منها ما هو مدني بحت كاصحاب المعامل والعمال الذين يعملون في تلك المعامل بعقود ، فالاصابات الناتجة عن العمل تحكمها المسؤولية الافتراضية ، لأن اصحاب العمل الذين يضطلعون بارباح طائلة يقبلون مقدما تعويض المصاب اذ ان قبولهم لهذه الارباح التي هي وليدة العمل يقبلون ايضا تعويض المصابين تبعا لذلك ، نتيجة لما يسمى بمبدأ التسليم بقبول المخاطر وهذا الجانب لا شأن لنا به ما دام بحثنا يقتصر على الخطأ الجنائي بنوعيه .

٩ ـ فالخطأ الجنائي ، اما ان يأخذ المظهر المادى فينطوى الفعل على خفة وسوء تصرف كمن يطلق النار على صيد فيصيب مارا فيقتله . او ان تظهر في واقعة معنوية تنطوى على جهل وعدم كفاءة ، كالخطأ الذى يرتكبه المهندس المعمارى فيتسبب عنه سقوط بناء وموت شخص[١٥] .

والقاعدة التي يسترشد بها في تقدير الخطأ ، رجال الفن الذين يتعين عليهم ان يلتزموا ببذل جهود صادقة يقضه متفقة مع الاصول العلمية الثابتة ، وهي الاصول التي يعرفها اهل العلم ولا يتسامحون مع من يجهلها او يتخطاها ممن ينتسب الى علمهم وفنهم[١٦] .

والقضاء الفرنسي جعل الفاعل في حل من مسؤوليته اذا كان عمله لا يدخل سببا للواقعة المادية فقال .. (لا مسؤولية على الفاعل متى ثبت من وصف الوقائع القانونية بأن الظروف التي احاطت بالحادث الجنائي لا يمكن ان تعتبر سببا او احدى مسببات هذا الحادث)[١٧] واعتقد ان هذا الحكم القضائي محل نظر فاذا كانت وصف الوقائع القانونية تشكل خطأ

---

(١٥) Cass. 2 Mai 1929. P. 318.

(١٦) استاذنا الدكتور محمود محمود مصطفى / قانون العقوبات القسم الخاص سنة ٩٦٤ صفحة ٣٨٥ .

(١٧) Soc. 18 [illegible] 1958 [illegible] sc. 3 trim. 1958 p. 27 T.

فان الفاعل يتعين ادانته وان لم يكن خطأه سببا للحادث فكل ما هنالك يستفيد فقط من تخفيض العقوبة ، لأن معيار الضرر الجنائي هو كون النتيجة التي يعاقب عليها المشرع تلحق ضررا حقيقيا او محتملا بقيمة من القيم الاجتماعية التي يحرص الشارع على صيانتها من العدوان عليها ، وقد يكون الضرر الحقيقي او الاحتمالي مدمرا لتلك القيمة او مجرد عابث بها عبثا مستهجنا اجتماعيا وفي ضوء ذلك يقال بأن العمل خاطيء او غير خاطيء وبكلمة اصدق ان الضرر في اوسع معانيه هو اهدار القيم الاجتماعية التي يحميها القانون فلأجل الحفاظ على هذه الحماية يتعين العقاب ان لم يشكل الخطأ جرم مستقل .

١٠ـ حوادث السيارات :

ومرة اخرى يفترض في الخطأ غير العمدي في حوادث السيارات ان يكون الفاعل قد اغفل العناية التي كانت في استطاعته الالتفات اليها لو اراد ، الا انه غير مكترث بتلك العناية كما يجب فوقع الحادث وكان بوسعه تفاديه لو كان باذلا العناية اللازمة . وبهذا المعنى قال القضاء المصري (لا جدوى للمتهم من المجادلة بشأن خطأه في الاسراع بالسيارة اذا كان الحكم قد اثبت عليه انه كان يسير بالسيارة على يسار الطريق)[١٨] والقضاء الفرنسي هو الآخر قضى بهذا المعنى فقال : (يتحقق الخطأ بمجرد ترك السائق سيارته في الجهة اليمنى تاركا فيها ضياء منفردا معيبا ، فاقبلت سيارة فاصطدمت بها)[١٩] ـ كما قضى ايضا ، ان سائق العربة يعد خاطئا اذا حمل عربته

---

(١٨) نقض ٢٨ يونيو سنة ١٩٦٠ مجموعة الاحكام سنة ١١ رقم ١٢١ ص٦٣٨ .

(١٩) Comm. Rég. Paris, 21 mars 1950 J.C. p. 1950. 11. 5663.

اكثر مما تسمح قانونا وكان يسير بها بسرعة فائقة خلافا لما اعتادت عليه هذه العربات[٢٠] .

وقد قضي في مصر (ان قائد السيارة يعد مخطأ متى ثبت انه يسير بسرعة زائدة في شارع مزدحم فيقتل او يجرح احد المارة)[٢١] .

وقضي ايضا بأن سائق السيارة حتى ولو كان موظفا له بحكم وظيفته الحق في الاسراع الزائد على الحد المرخص به في اللوائح او في السير بالجانب الذى يختاره من الطريق بلا قيد - حتى ولو كان كذلك لا يعفي من العقاب على مايقع من الاصابات بسبب عدم احتياطه او عدم تحرزه[٢٢].

والصحيح ان القول بوجود السرعة او عدم وجودها هي بالرجوع الى مقتضى الحال . فاذا كان مقتضى الحال يتطلب تقليل السرعة اكثر من السرعة التي تحدثت عنها لائحة السيارات فيجب تقليلها والا يعتبر خاطئا مستوجبا للعقاب وهذا امر متروك تقديره للقاضي .

اما القضاء العراقي فقد قضى في حادث مرور سيارة على الخط الحديدى من فتحة اعدت لمرور هذه السيارات وقد صادف مجيء قطار في وسط تحفه الاشجار ولم ينذر القطار بمجيئه بصفاراته ولم يكن هناك حارسا يومىء للمارة بالتريث لحين مرور القطار فقضت محكمة الجزاء الموضوعية بالادانة والتعويض وذلك بقرارها المؤرخ في ١٩٦٩/١/٢٣ بيد ان هذا القرار نقض بقرار محكمة الجزاء الكبرى لمنطقة الكرخ بقرارها المرقم ٤٧/ت/٩٦٩ والمؤرخ في ١٩٦٩/٣/٨ وقد جاء في قرار النقض ما يلي : (لدى التدقيق والمداولة وجد ان المادة ٢١٩ من القانون

---

(٢٠) Comm. Rég. Paris, 22 Oct. 1950. Bull. F.N. No. 55. 501/950.
No. ss. 501/950.

(٢١) نقض ١ مارس سنة ١٩٤٣ مجموعة الاحكام جـ٦ رقم ١٥٦ .

(٢٢) ١٧ يناير سنة ١٩٢٩ مجموعة الاحكام جـ١ رقم ١٢٤ ص١٤٧ .

المدني الزمت الحكومة والمؤسسات الاخرى التي تقوم بخدمة عامة مسؤولية الضرر الذي يحدثه مستخدموهم اذا كان الضرر ناشئا عن تعد وقع منهم اثناء قيامهم بخدماتهم وحيث ان الضرر لم يثبت وقوعه عن تعد وقع من المحكومين .. لذا لا تسأل مديرية السكك العراقية عن هذ الضرر) .

وقد صدق هذا القرار بالقرار التمييزي المرقم ١٩٦/تمييزية/٩٦٩ تسلسل ٢٨٠ والمؤرخ في ٢٥/٦/٩٦٩ .

ونرى في هذا القرار تجاهل لاخطاء سائق القطار المتمثل بعدم اطلاقه الصفارة اثناء مروره كما انه انطوى على تجاهل لاخطاء مصلحة السكك الحديدية بعدم تواجد الحراس في مثل هذه الممرات التي هي داخل المدينة وعدم وضع الحواجز اثناء مرور القطار فتبعة الخطأ تتحملها مصلحة السكك وسائق القطار فكلاهما مخطئان وبالتالي فالتعدي يعتبر واضحا استنادا الى المادة ٢١٩ من القانون المدني ، ولما كانت مصلحة السكك كرب عمل تضطلع بارباح وفيرة ناجمة عن اعمال التابع فمسؤوليتها عن التعويض متحققة ولا يعفيها من مسؤوليتها امام هذا الخطأ المشترك حتى على فرض خطأ قائد السيارة لأن من حقه المرور في وقت لم يصدر اليه تنبيه بوجود خطر اضافة الى ان الضرر الذي نجم عن هذا الخطأ المشترك بين المصلحة وبين سائقها هو فعل يعاقب عليه المشرع لكونه يخل بقيمة من القيم الاجتماعية التي يحرص الشارع على صيانتها من العدوان عليها ، وهذا الفعل كما اوضحنا تمثل بعدم اطلاق صفارة الانذار لسير القطار اولا وعدم وجود حواجز وحارس يومىء بالخطورة كلما لاحت ، ومثل هذا الاغفال من سائق القطار ومصلحة السكك يعتبر حقا عبثا يدمر القيم الاجتماعية الواردة في اللوائح والتعليمات .

كذلك قضت محكمة تمييز العراق بقرارها المرقم ٤٦٧/تمييزية/٩٧٠ والمؤرخ في ٢٦/١٢/١٩٧٠ في حادث مماثل قالت فيه : (لوزارة الدفاع ان

تتخلص من المسؤولية المدنية عن تعويض الاضرار الحاصلة من جراء حادث اذا اثبتت انها دربت الجندي على السياقة وكان الحادث قد وقع بسبب السرعة الفائقة .

وهذا القضاء ايضا محل نظر للاسباب التي اوردناها ولأن وزارة الدفاع كمتبوعة تضطلع بمنافع من عمل سواقها ولذلك فتلحقها المسؤولية المدنية اسوة برب العمل وعماله . وهذه المسؤولية افتراضية لا تقبل اثبات العكس ، ولها بعد ان تسدد التعويض الى المصاب أن ترجع على التابع بما سددت نظير رعونته وبدون هذه القواعد لا يمكننا ان نصف بأن السلوك خاطيء او غير خاطيء .

١١ـ مسؤولية اصحاب المهن الطبية :

مسؤولية اصحاب المهن الطبية تخضع للقواعد العامة للقانون الجنائي، فاذا كان عمل الطبيب ضمن الترخيص الشرعي ، كان اعفاءه متعينا من كل ما يحدثه اثناء عملية ما ، او علاج طبي ، وان ادى فعله الى احداث الموت او العاهات المستديمة . ومسألة الاعفاء لم تزل مثار جدل فقهي . فهناك العديد من النظريات اهمها نظرية رضا المجنى عليه ، وهي نظرية مستعارة من القضاء المدني ، مفادها أن كل انسان سيد جسمه[٢٣] ، ولذلك يجب على الطبيب او الجراح ان يحيط مريضه بكل ما يتضمنه الخطر ، ما دام الرضا الحر هو اساس هذا الاجراء ، وقد قبل القضاء الفرنسي هذه النظرية في بعض احكامه[٢٤] .

(٢٣) André Garnier, le délit d' exercice illégal de la médecine 1938 ch. 1 P. 131.

(٢٤) Cour 22 Oct. 1906. D.P. 1907. 2. 41 et la note, — Déc. 1932 Gaz. Pal. 1933. 1. 339 et la note; Paris 22 Janv. 1913. 55. 1916. 2. 97; Trib .1915 Cour. 28 Jan 1942. Gaz. Pal. 1942. 1. 177.

الا انه يؤخذ على هذه النظرية انها تثير بعض الصعاب ، لاسيما اذا ما كان المريض عاجزا او قاصرا ولم يكن له ولي أمر سوى الطبيب المعالج، وحتى لو افترض وجود ولي أمر فاساليب التعبير يجب ان تدرس لتوضيح الشروط التي يمكن ان نحصل عليها على سلامة الرضا ، والتساؤل يبدو هنا ضروريا عن الكيفية التي يمكن بها الفقه والقضاء من معرفة العناصر التي تجسم بهذه الارادة ، واهم تلك العناصر ان تكون الارادة حرة وواضحة فالارادة هنا على اي حال لم تكن حرة اولا ، لأن المريض الذى يعاني مرارة الالم وقسوته ، لايجد امامه الا الخضوع لارادة الطبيب لاسيما وان المريض يجهل اسباب التخلص من المرض الذى يعانيه ، فحالته هنا اقرب من ان يكون مكرها معنويا وبالنسبة لولي الامر فموقفه لم يكن باحسن حال من موقف مريضه بحكم نوازع الحرص البشرية والارادة لم تكن واضحة ثانيا، لأن السواد الغالب من الاطباء الذين اشتهروا يسودهم حب الابهة المهنية التي هي بريق طلاء شهرتهم ، ومثل هذا الطبيب اذن سوف لا يتقبل كثيرا اي تحد او تحديد لارادته ، ولذلك سيعمل على احاطة الخطر باكثر جسامة(٢٥) .

ونظرية اخرى تقول بانتفاء القصد الجرمي ، والاعفاء هنا يقيم اساسه القانوني على انعدام النية الاجرامية ، فاحتمال الشفاء الذى يرتجيه الطبيب ، يكفي وحده ان يبعد كل فكرة اجرامية عن الطبيب(٢٦) .

وعيب هذه النظرية تخلط بين الباعث والقصد ، ولما كان الباعث لا يمكن ان يدخل عنصرا في القصد فلا يمكن ان يكون له مكانا من العنصر المعنوى للجريمة ، واذا كان للباعث مثل هذه القوة لاصبح فعل الطبيب

---

(٢٥) Ann Marie, larguier, Certificats médicaux et Secret professionnel 1963. no 114 et 115.

(٢٦) Garcon (E) Code Pén. Ann. No. 105.

مباحا اذا ما عجل بموت المريض اشفاقا عليه ورحمة به •

ويرى آخرون انه يمكن ان نسند الاعفاء الى العادة الثابتة ، لأن هذه العادة في واقعها ليست الا قاعدة قانونية مبررة سواء أكان لها اصل في التشريع ام لا ..[٢٧] •

ويؤخذ على هذه النظرية ان العادة مهما كانت ثابتة ، لا يمكن كمبدأ ان تبرر مخالفة قانونية جنائية ترتبط مباشرة بالنظام العام •

ورأي آخر يرجع الاعفاء الى اذن التشريع بممارسة مهنة الطب التي يأذن بها الدبلوم وبنفس الوقت يلتزم بكل ما هو ضروري لمعالجة المرضى ، وقد اخذ القضاءان المصرى والفرنسي بهذا الرأي في بعض الاحكام[٢٨] •

وبحسب تقديرنا ان سبب الاعفاء للاعمال الطبية والجراحية هي استعمال الحق كما يراه الفقه العربي الغالب ، حيث تكون مباشرة هذه الأعمال في حدود الترخيص القانوني ، فاذا ما تجاوز الفاعل هذه الحدود كأن لا يكون حاصلا على الأهلية اللازمة للعلاج ، أو ان يكون غرضه لم يكن للعلاج ، ففي هذه الحالة لا يصح القول باباحة الفعل استنادا الى استعمال الحق المقرر بمقتضى القانون ، ولا ننفي القول الى ان سند الاعفاء في مثل هذه الاخطاء هي حالة الضرورة ايضا •

وعلى هذا الاساس فاذا ما تدخل الطبيب بعلاج مريض متجاوز حق التعويض القانوني وادى ذلك الى موته او الى عاهة مستديمة فيسأل الطبيب مسؤولية الخطأ العمدى كجرح اوكضرب افضى الى موت اوكجرح عمدى

---

(٢٧) نقض مصري ٢٣ اكتوبر سنة ٩٣٩ مجموعة القواعد جـ٤ رقم ٤١٧ ص٥٨٥ ـ نقض مصري ١٣ ديسمبر سنة ٩٦١ مجموعة الاحكام رقم ١٧٦ ص٩٠٤ •

(٢٨) Légros, l'élément moral des infroiction, p. 233.

افضى الى عاهة مستديمة ، والقضاء المصري سار على هذا النهج .

اما القضاء العراقي فلم يتوفر لدينا بعض احكامه في مثل هذه الحالات، وانما على ما نعتقد من بعض الاحكام انه كثير الخلط بين الباعث والقصد ، ويعتبر مثل هذه الحالات قتل خطأ قياسا على حوادث السيارات فمن يسوق سيارة ويجهل السياقة ولم يزود برخصة شرعية في القيادة فيعتبرها قتل خطأ ، والواقع اننا نعتبرها ضرب افضى الى موت لأن الفاعل قبل المخاطر ومضى مع توقعه لها سواء توقعها فعلا وحصلت او لم يتوقعها غباءً وحصلت، اذ ان الفارق بين القتل الخطأ والضرب الذى افضى الى موت ، هو ان الفاعل في الحالة الاولى يملك الرخصة الشرعية النافية لقصده فيتجاوز حدود هذه الرخصة كان يسوق برعونة او طيش فيرتكب جريمة قتل الخطأ ، بينما في الحالة الثانية الفاعل ممنوع من القيام بالفعل ومع هذا يأتي فعله ويهدر القيم الاجتماعية المتوخاة من القاعدة القانونية ويقبل حصول الضرر ايا كان نوعه ، فقصده الاحتمالي هو الذي سيفسر هذه الواقعة القانونية ، ومع هذا فالافضل معالجة ذلك بنص صريح لا لبس فيه ولا غموض .

والى هذا القدر نكتفي ببيان الخطأ وصوره .

من الجانب النفسي والتربوي عند الغزالي

طارق جمعة حمـد
مدرس مساعد
كليـة الامـام الاعظـم

تمهيـــد :

لقد كان الغزالي شخصية علمية وثقافية كبيرة ، لم تقف معرفته عند علم معين دون سواه من العلوم ، ولم تقتصر ثقافته على ناحية واحدة عدا غيرها من الثقافات ، و لاانحصر همه في معرفة فكرة واحدة من الافكار خلا غيرها ، ولا وقف اطلاعه على العقائد عند عقيدة معينة دون ما عداها ، بل شملت أكثر العلوم المعروفة في عصره والافكار السائدة والعقائد المنتشرة الحقة منها والباطلة ، الصحيحة والفاسدة ، لم يعرف ذلك من أجل المعرفة فحسب ولكن من أجل احقاق الحق وابطال الباطل ، ومن أجل ان يذهب الزبد جفاء وان يكون ما ينفع الناس مستقرا ثابتا . وقد عبر رضى الله عنه عن نفسه بنفسه حيث قال: « ولم أزل في عنفوان شبابي - منذ راهقت البلوغ، قبل العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين - اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، اتوغل في كل مظلمة ، وانهجم على كل مشكلة ، واقتحم كل ورطة ، وانفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا اغادر باطنيا الا وأحب ان اطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرص على العثور على سر صفوته . ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا واتحسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته ، وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله ، وضعتا في جبلتي ،

لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا »[1] .

فهو مثقف واسع الثقافة ، مطلع رحب أفق الاطلاع ، ناقد بعيد غور النقد ، متعطش الى درك الحقائق ، مفطور على ذلك لا باختياره وحيلته . وحيث ان الامر كما بينه هو ، وكما اشرت اليه من سعة الثقافة وتعدد العلوم التي أحاط بها وعالجها ناقدا ومؤلفا ، مهاجما ومدافعا ، مفنداً ومثبتا ، فقد اردت أن أعيش معه شطر جانب من جوانبه الواسعة الرحبة . وهذا الشطر هو « من الجانب النفسي والتربوي » وهو على ما اعتقد جانب مهم جدا ، حيث بين الغزالي رضى الله عنه ان الناس وبخاصة العلماء منهم قد التبسوا في معنى النفس والروح والقلب والعقل ، وان الوقوف على ذلك ذو أثر كبير في معرفة كيفية ادراك العلوم وحصول المعرفة ، فضلا عن انها تكشف لنا عن سلوك الانسان ، وتغير هذا السلوك وثباته ، واختلافه من شخص الى آخر بناء على عوامل نفسية أو قوى النفس ، ومدى رجحان كفة قوة على قوة اخرى ، وكيفية الوصول الى سلوك مستقيم مرضي عنه شرعا وعرفا وفي سبيل ذلك يسعى الغزالي جاهدا للكشف عن قوى النفس وما يتبع من سيطرة احداها على الاخرى من الصحة أو المرض ، والكسب أو الخسران دنيا واخرى بل انه ليسمي من غلبت عليه بعض هذه القوى باسماء حيوانات[2] ضارية أو يسميها بنسبتها الى تلك الحيوانات[3] وذلك وفق ما يتسم بـه وما يغلب عليها : من شره ، كالخنزير وغضب كالسبع والكلب فيسمي الشهويـة بالخنزيرية والغضبية بالسبعية والكلبية وغلبة القوتين بالشيطانية . أما اذا كان الغالب على القوة المفكرة الحكمة سماها

---

(١) المنقذ من الضلال ص٧٠ .
(٢) الاحياء جـ٣ ص١٠ ، ص١٢ .
(٣) الاحياء جـ٣ ص١٤ .

واطلق عليها الربانية وذلك لما يترتب من سيطرتها على القوى الاخرى ومن اخضاعها لها وجعلها رهن اشارتها من صحة في القول وسلامة في العمل والسلوك والانسان ازاء هذه الصورة المكونة من هذه التقسيمات والتسميات لقوى النفس أمام منظر حي واضح جلي متجسد بحيث يكون مستطيعا ان يلحظ هذه الصورة او الهيئة في نفسه بمجرد صيرورته في حالة تغلب فيها احدى قواه على الاخرى أو يلحظها في غيره ليرى كم كان الغزالي دقيقا في التصوير هادفا في التشبيه •

صورة اخرى ينزع الغزالي الى تحقيقها ويتشبث للوصول اليها، وربما تكون هي الغاية التي ما بعدها غاية من بحثه وهي تنزيه العبادة وتجريدها وجعلها خالصة لله تعالى ، حتى في هذا البحث يهدف اليها الغزالي ويرمي الى الوصول اليها حين يبين ان الانسان الشهوي والغضوب كل منهما يعبد غير الله[٤] لانه انقاد للقوة الشهوية بالنسبة للاول ، والقوة الغضبية بالنسبة للثاني ، وهو في تصريحه بهذا يدلنا دلالة واضحة على فهمه للنفس وقواها من ناحية وعلى هدفه الكبير وهو بيان العبادة الصحيحة لله تعالى ومتى تكون؟ والابتعاد عن ذلك ومتى يكون ؟ بالنسبة للاولى يبين انها تكون عند غلبة القوة المفكرة وتسلطها ، والثانية انما تكون عند سيطرة احدى القوتين الاخريين الشهوية أو الغضبية أو كليهما •

وفي سبيل الغاية نفسها ومن أجلها نراه يبحث في اكثر الموضوعات النفسية الاخرى وفي ادقها سواء منها الخواطر وانواعها وأصنافها ودرجاتها وأحكامها[٥] أو الظواهر النفسية السلوكية الاخرى •

نراه في كل ذلك هادفا ملتزما متوسلا من المباحث النفسية للوصول الى سلوك سليم وعبادة صحيحة ، ومن ثم الى سعادة دنيوية واخروية •

---

(٤) الاحياء ج٣ ص١٥ ميزان العمل ص٢٤٠ •
(٥) الاحياء ج٣ ص٥٣ — ٦٠ •

وما كان هدف الدراسات النفسية الحديثة ليتعدى الاهتمام بالشخصية الفردية وقواها النفسية ونوازعها من أجل الوصول الى بناء هذه الشخصية على اساس نفسي متين وجسمي صحيح لتتوفر في هذه الشخصية القوتان الباطنة والظاهرة : النفس والجسم(٦) •

أما الغزالي فقد زاد على ذلك وتعداه حيث أقام صرح دراسته النفسية أو معالجته لبحوثه في مجال النفس لتحقيق الهدفين السابقين للدراسات النفسية الحديثة ولكن لا ليكتفي بهما بل ليتخذهما وسيلة وسبيلا لتحقيق هدف أسمى وهو السعادة الدنيوية والإخروية(٧) وكذلك كان هدفه بالنسبة للمجتمع القائم على الافراد المكون منهم •

النفس(٨)

لقد تكلم الغزالي رضي الله عنه عن النفس والروح والقلب والعقل ، وأبان ان هذه الالفاظ جميعها من الالفاظ المشتركة ذات المعاني المتعددة التي لكل منها اكثر من معنى واحد ، وقد أبان هنا ان لكل من هذه الالفاظ معنيين : أحد بعضها مادي والاخر معنوي ، أي أحد بعضها من عالم الملك والشهادة والاخر من عالم الملكوت المجرد عن المادة ، أعني ان أحد بعضها محسوس والاخر غير محسوس وذلك كما في القلب والروح • واحد بعضها ـ كما أبان ـ مذموم والاخر محمود وذلك كالنفس • بعضها معنوي معناهما كما في مبحث العقل • وقد أبان في معاني كل لفظ المعنى المطلوب في مبحث النفس •

---

(٦) علم النفس التربوي راضي معيض ص٤١ ، ١٤٣ ، ١٤٤ مطبعة العمال الطبعة الاولى •

(٧) الاحياء ج٣ ص٣ ، ٧ •

(٨) المنقذ من الضلال ص٧٠ •

القلـــب :

يطلق هذا اللفظ لمعنيين :

١ ــ اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر ، وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف ، وفي ذلك التجويف دم أسود وهو منبع الروح ومعدنه • وهذا المعنى غير مقصود في بحثنا •

٢ ــ هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلــق ، وتلـك اللطيفة هي حقيقة الانسان ، وهو المدرك العالم العارف من الانسان ، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب ، ولهـا علاقة مع القـلب الجسماني ، وقد تحيرت عقول اكثر الخلق في ادراك وجه علاقته ، فان تعلقه به يضاهي تعلق الاعراض بالاجسام والأوصاف بالموصوفات أو تعلق المستعمل للالة بالالة ، أو تعلق المتمكن بالمكان •

وان شرح ذلك مما توقاه الغزالي رضي الله عنه لمعنيين أو لسببين :

أ ــ انه متعلق بعلوم المكاشفة ، وغرضه من الكتاب ــ الاحياء ــ علـوم المعاملـة •

ب ــ ان تحقيقه يستدعي افشاء سر الروح وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس لغيره ان يتكلم فيه •

وان المقصود اذا أطلق لفظ القلب في هذا الكتاب ــ الاحياء ــ يراد به هذه اللطيفة والغرض ذكر اوصافها واحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها •

الـــروح :

هو أيضا يطلق لمعنيين :

١ ــ جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر أجزاء البدن ، وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منهـا على اعضائها يضاهي

فيضان النور من السراج الذى يدار في زوايا البيت • كأنه لاينتهي الى جزء من البيت الا ويستنير به ، والحياة مثالها النور الحاصل من الحيطان ، والروح مثالها السراج ، وسريان الروح وحركته في الباطن مثال حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركه • وهذا مما يتعلق به غرض الاطباء •

٢ ـ هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان • وهو الذى مر ذكره في المعنى الثاني من معاني القلب • وهو الذى اراده الله تعالى بقوله : (قل الروح من أمر ربي)[٩] وهو من الامور العجيبة التي تعجز اكثر العقول والافهام عن درك حقيقته •

العقــــل :

وهو ايضا مشترك لمعان مختلفة منها معنيان :

١ ـ انه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الامور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب •

٢ ـ انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفـة •

النفس :

وهو لفظ مشترك بين معان منها معنيان :

١ ـ انه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الانسان ، وهـذا الاستعمال هو الغالب على اهل التصوف ، لانهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومـة من الانسان ، فيقولون : لابـد من مجاهدة النفس وكسرها ، واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم

---

(٩) الاسراء آية ٨٥ •

« أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك » .

٢ ـ هي اللطيفة التي مر ذكرها في المعاني الثانية للالفاظ السالفة الذكر والتي هي الانسان بالحقيقة ، وهي نفسه وذاته ولكنها توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها :

أ ـ فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة ، قال الله تعالى في مثلها : (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية)[١٠] .

ب ـ واذا لم يتم سكونها وصارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة ، لانها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه .

قال الله تعالى : (ولا أقسم بالنفس اللوامة)[١١] .

جـ ـ وان تركت الاعتراض واذعنت واطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الامارة بالسوء . قال الله تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام أو امرأة العزيز : (وما أبرىء نفسي ان النفس لأمارة بالسوء)[١٢] .

وقد يجوز أن يقال : المراد بالامارة بالسوء : النفس بالمعنى الاول رقم (١) وهي مذمومة غاية الذم ، وبالمعنى الثاني رقم (٢) محمودة ، لانها نفس الانسان أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات .

اذن مما مرّ ذكره يتبين ان معاني هذه الالفاظ هي: القلب الجسماني والروح الجسماني والنفس الشهوية والعلوم اضافة الى معنى خامس هو

---

(١٠) الفجر الآيات ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ .
(١١) القيامة آية ٢ .
(١٢) يوسف آية ٥٣ .

اللطيفة العالمة المدركة من الانسان • فالالفاظ اربعة والمعاني خمسة ، وان اكثر العلماء قد التبس عليهم الامر ـ اختلاف هذه الالفاظ وتواردها ـ حتى صاروايتكلمون في الخواطر ويقولون: هذا خاطر النفس، وهذا خاطر القلب، وهذا خاطر الروح او العقل من غير دراية ولا معرفة ، وحيث قد ورد في القرآن والسنّة لفظ القلب فان المراد به المعنى الثاني الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء ، وقد يكنى عنه بالقلب الذى في الصدر ؛ لأن بين اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة ، حيث ان القلب ـ اللطيفة ـ متعلق بالبدن جميعه ومستعمل له ، غير ان ذلك عن طريق القلب الجسمي • فتعلق اللطيفة ابتداء بالقلب الجسمي ، فهو كالمحل والمملكة والعالم بالنسبة لها •

ومن كل ما سلف يتبين لنا بوضوح ما يلي :

١ ـ ان النفس الانسانية هي اللطيفة الربانية الروحانية اي انها مفارقة للمادة مجردة عنها •

٢ ـ انها هي الانسان على الحقيقة •

٣ ـ واذا كانت كذلك فهي المخاطبة وهي المحاسبة والمعاقبة والمعاتبة والمثابة •

٤ ـ هي المستعملة للبدن في خدمتها واغراضها •

٥ ـ علاقتها بالقلب من حيث كونه بمثابة المحل والمملكة والعالم بالنسبة لها•

٦ ـ ان استعمالها للبدن ليس بطريق مباشر ، وانما عن طريق القلب الذى هو بالنسبة لها كما وصفنا •

واذا كان معنى هذه الالفاظ واحدا فما يقال من ان هذه خواطر القلب او النفس او الروح او العقل دليل جهل القائل اكثر منه دليل علمه ومعرفته او قل هو التباس الامر عليه من حيث ان هذه الالفاظ مترادفة

لمعنى واحد وهو يتصورها الفاظا مختلفة لمعان مختلفة •

والغزالي ليس اول من استعمل هذه الالفاظ بمعنى واحد ، فقد قال بذلك ديمقريطس أو قال ببعضه ، حيث اعتبر النفس والعقل في الحقيقة شيئا واحدا قال ارسطو : « الا انهم لم يحتموا حتم ديمقريط في قوله : النفس والعقل في الحقيقة شيء واحد »(١٣) •

وان ما ذكره الغزالي رضي الله عنه بخصوص النفس وتسميتها أو قل تسمياتها وفق احوالها وتبدلها ، وحسب صفاتها وتغيرها ، او على ضوء تسلط احدى القوى النفسية على الاخرى او طغيانها وظهورها دون سواها أو على حسابها مستفيدا في ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالنسبة للتسميات وفق تلك الاحوال وبهذا يكون في هذه الناحية ـ على الاقل ـ غير متأثر كليا بالفلسفة ، وان كان ذلك التأثر واضحا بالنسبة لطغيان القوى وتسمياتها ، ونستطيع ان نقول انه فسر ما جاء في القرآن والسنة من تسميات النفس بما ورد في الفلسفة من احوال النفس وصفاتها وطغيان بعض القوى النفسية على بعض ، وما يترتب على ذلك من احوال وما ينتج من نتائج ، وهو بذلك لم يترك الفلسفة كما انه لم يتخل عن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالنسبة لما ورد فيهما بهذا الخصوص •

قوى النفس أو جنودها :

ان مثل النفس او القلب مثل الملك الذى يقوم على خدمته طوائف من الناس كل يقوم بمهمة خاصة به اهل نفسه لها • فالخدم غير الجنود والجنود غير الوزراء وهكذا ••

---

(١٣) في النفس لارسطو • ترجمة اسحاق بن حنين • مراجعة وتحقيق د • عبدالرحمن بدوي ص٩ •

(١٤) الاحياء جـ٣ ص٧ مبحث بيان جنود القلب •

وان للقلب او النفس جندين :

١ ـ جند ظاهر محسوس مشاهد بالابصار •

٢ ـ جند باطن لا يرى الا بالبصائر •

اما الجند المشاهد بالعين فهو اليد والرجل والعين والاذن واللسان وسائر الاعضاء الظاهرة والباطنة •

فهذه الحواس او الاعضاء هي جند القلب المسخرة لخدمته والتي هي طوع اشارته ، وان مثلها بالنسبة للقلب مثل الملائكة بالنسبة لله تعالى حيث انهم مسخرون لله مجبولون على الطاعة ، لا يستطيعون خلافا ، بل لايعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون •

أما الفرق بين الجندين : اعضاء الجسم بالنسبة للقلب والملائكة بالنسبة لله تعالى ان الملائكة عليهم السلام عالمة بطاعتها لله وامتثالها لاوامره ، أما اعضاء الانسان فلا علم لها بذلك ، فهي مسخرة فحسب •

اما سبب افتقار القلب او النفس لهذه الجنود أو القوى من حيث افتقاره الى المركب والزاد الذي لاجله خلق وهو السفر الى الله تعالى وقطع المنازل الى لقائه فلأجل هذا اللقاء خلقت القلوب والنفوس ، قال الله تعالى : (وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون)[١٥] وان مركبه لذلك انما هـو البدن وزاده العلم والمعرفة • وبناء على ذلك فان حاجة النفس الى الجسم واضحة جلية ، مما يترتب على ذلك ان تكون هناك قوى تصون هذا الجسم وتحميه وتلبي طلبه وتحققه ، كل حسب اختصاصها وطبيعتها •

أ ـ وصيانة هذا الجسم انما تكون بجلب الغذاء الموافق له • ويتمثل ذلك في جندين :

١ ـ جند ظاهر وهو الاعضاء القادرة على الجلب والحمل والنقل كاليد والرجل •

---

(١٥) الذاريات آية ٥٦ •

٢ ـ جند باطن وهو الشهوة حيث خلق في القلب من الشهوات ما احتاج اليه والتي عن طريقها وبواسطة ايعازها يكون طلب المواد الغذائية وما تشتهيه •

ب ـ ومن اجل دفع المهلكات وما يسبب للجسم ضررا واذى احتاج الى جنديـن :

١ ـ ظاهر وهو الاعضاء التي بواسطتها وعن طريقها يكون البطش والقتال ودفع عادية الاعداء •

٢ ـ باطن وهو الغضب الذى به يدفع المهلكات ، وينتقم من الاعداء ، وبمقتضاه تعمل الجنود الظاهرة •

ج ـ ومن اجل ان يكون الغذاء نافعا ، وما يحتاج اليه مجديا ، احتاج القلب او النفس الى المعرفة اي معرفة ما يحتاج اليه كالغذاء وغيره من المشتهيات فاحتاج للمعرفة الى جندين :

١ ـ ظاهر هو الحواس : العين والاذن والانف •••

٢ ـ باطن وهو ادراك السمع والبصر والشم واللمس والذوق •

وهذا يعني ان في النفس خمس قوى هي :

١ ـ القوة الغاذية •

٢ ـ القوة الشهوية •

٣ ـ القوة الغضبية •

٤ ـ القوة المدركة • وهذه تكون على شقين :

أ ـ القوة الاحساسية •

ب ـ القوة العقلية •

وبذلك يكون مجموع قوى النفس خمس قوى • وهذا التقسيم قريب من تقسيم الفارابي لقوى النفس حيث قسمها الى :

القوة الغاذية، القوة الاحساسية ، القوة المتخيلة ، والقوة الناطقة[١٦].
لو لا ان الفارابي جعل المتخيلة قوة مستقلة ، ولم يذكر الغضبية والشهوية.

وان عاد الفارابي فذكر تلك القوى مفصلة في موضع آخر وبصورة أقرب ما تكون لما عرضه الغزالي رضي الله عنه مما يدل على درجة تأثره بهؤلاء الفلاسفة ، قال الفارابي « وللانسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفسا تظهر منها قوى ، بها تفعل افعالها بالالات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها .

ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس ، والباطنة المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة . والقوى المحركة : الشهوانية والغضبية التي تحرك الاعضاء . وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة »[١٧] .

وهذا التفضيل للتقسيمات الظاهرة والباطنة واسمائها قريب منه جدا ماسبق ان ذكره الغزالي رضي الله عنه وهو دليل تأثره بالفلاسفة وتقسيماتهم لقوى النفس وتفصيلاتها .

والغزالي رضي الله عنه لا يقف عند هذه التقسيمات السابق ذكرها بل[١٨] انه يعود وفي نفس الموضوع فيجمل هذه القوى فيقول : فجملة جنود القلب تحصرها ثلاثة اصناف :

١ ـ صنف باعث ومستحث :

اما الى جلب النافع الموافق كالشهوة .

---

(١٦) المعرفة عند مفكري المسلمين . د . غلاب ص٢٢١ عن عيون المسائل للفارابي ص١١ .

(١٧) المعرفة عند مفكري المسلمين د . غلاب ص٢٢٣ .

(١٨) ميزان العمل ص٢٠١ .

واما الى دفع الضار المنافي كالغضب •

وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة •

٢ ـ صنف محرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ، ويعبر عن هـذا الثاني او هذا الصنف بالقدرة • وهي جنود مبثوثة في سائر الاعضاء لاسيما العضلات منها والاوتار •

٣ ـ صنف مدرك متعرف للاشياء كالجواسيس وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهي مبثوثة في اعضاء معينة • ويعبر عن هذا الصنف بالعلم والادراك •

ومع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة وهي الاعضاء المركبة من الشحم واللحم والعصب والدم والعظـم ••• وهي من عالم الحس اي من عالم الملك والشهادة •

والصنف الاخير رقم (٣) أي المدرك من هذه الجملة ينقسم الى :

أ ـ ما قد أسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس ، اعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس •

ب ـ ما أسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة :

١ ـ فان الانسان بعد رؤية الشيء يغمض عينه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال •

٢ ـ ثـم تبقي تلـك الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحـافظ •

٣ ـ ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك الى بعض وذلك بالمفكرة •

٤ ـ ثم يتذكر ما قد نسيه ويعود اليه وذلك بقدرة التذكر •

٥ ـ ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات •

ففي الباطن : حس مشترك وتخيل وتفكر وتذكر وحفظ • ولو لا خلق الله تعالى هذه القوى لكان الدماغ يخلو عنه كما تخلو اليد والرجل عنه • فتلك القوى ايضا جنود باطنة واماكنها ايضا باطنة ، فهذه هي أقسام جنود القلب (قوى النفس) •

والغزالي رضي الله عنه في هذا التقسيم المجمل الى ثلاثة اصناف مطابق كل انطابقة لما ذهب اليه افلاطـون في تقسيم قـوى النفس تقسيما ثلاثيـا « الى نفس شهوية ونفس غضبية ونفس عاقلة »(١٩) •

وفي تفصيلاته للقوى المدركة قريب جدا من تقسيم الفارابي لقـوى النفس وذلك كما هو واضح في النص السالف الذكر والمنقول عن كتاب المعرفة عند مفكري المسلمين للدكتور غلاب •

وبامكاننا القول ان الغزالي رضي الله عنه في شرحه لقوى النفس أو جنود القلب يكشف بوضوح عن درايته بالنفس وقواها ، واقسامها ظاهرة وباطنة ، ومهمة كل واحد منها ، وهو في ذلك لا يختلف عما يعرضه أي فيلسوف مسلم أو يوناني بهذا الخصوص وهو نفسه ما يبحثه علم النفس الحديث بعد انفصاله عن الفلسفة الام ، واستقلاله عنها(٢٠) • ومع كل ذلك فهناك سؤال يطرح نفسه وهو هل ان الغزالي أصيل في هذه التقسيمات او انه متأثر بغيره من الفلاسفة ؟ أستطيع أن اقول وعلى وجه الجزم انه متأثر كليا بغيره من الفلاسفة ولا أدل على ذلك من ذكره هذه التقسيمات على انها للفلاسفة وذلك في كتابه مقاصد الفلاسفة(٢١) •

أما كيفية حصول المعرفة بعد اخذ الحواس للمحسوسات ونقلها الى

---

(١٩) ارسطو تاليف د • عبدالرحمن بدوي ص٢٣٩ •
(٢٠) ابن سينا الاشارات والتنبيهات ٣٤٢ ، ٣٤٩ •
(٢١) مقاصد الفلاسفة ص٣٤٧ •

قوى النفس ، ومهمة كل قوة من تلك القوى وهو موضوع نفسي فلسفي يدخل في مهمة النفس باعتبارها القوة المدركة ، وفي مهمة الفلسفة باعتبار ذلك موضوع المعرفة او قل في مهمة الفلسفة باعتبار استقلالها بموضوع المعرفة .

العلاقة بين النفس وقواها[22]

ان الغزالي رضي الله عنه يصور لنا علاقة النفس بقواها تصويرا دقيقا ، ويجسدها تجسيدا جميلا يكشف لنا عن مدى سبره لاغوار هذه النفس ، وفهمه لقواها ودرجة تأثير كل قوة بالنسبة للقوى الاخرى او تأثرها بها ، وموقف النفس منها ، ومكانتها بالاضافة اليها ، والحالات التي تكون فيها هذه القوى مسخرة في خدمة هذه النفس والبدن بصورة سليمة ، ومتى تكون خلاف ذلك على ضوء طغيان احدى هذه القوى على الاخرى وتسلطها على حسابها . وهذا التصوير وان صرح الغزالي رضي الله عنه انه ايضاح لتفهيم الضعفاء فان حاجة العلماء اليه ليست بأقل من حاجة الضعفاء .

والصور التي رسمها والامثلة التي ضربها هي[23] :

١ ـ ان مثل النفس الانسانية في البدن كمثل الملك في المدينة او المملكة ، فان بدن الانسان مملكة النفس ومدينتها وعالمها ومستقرها ، وان الجوارح والقوى بمنزلة الصناع والعملة .

وان القوة العقلية المفكرة بالنسبة للملك أشبه شيء بالمشير الناصح والوزير العاقل .

وان مثل الشهوة بالنسبة له كمثل عبد السوء يجلب الطعام

(٢٢) الاحياء جـ٣ ص٨ مبحث بيان امثلة القلب مع جنوده الباطنية .
(٢٣) ميزان العمل ص٢٣٥ .

والميرة الى المدينة . وان القوة الغضبية بالنسبة له كصاحب الشرطة .

العبد الجالب للميرة والطعام كذاب مكار خداع خبيث يتمثل بصورة الناصح وحقيقته مغايرة لذلك حيث تحت ذلك النصح الشر الهائل والسم القاتل ، وديدنه وعادته منازعة الناصح (القوة المفكرة) ومخاصمته في آرائه حتى ان هذه المنازعة والمخاصمة لا تنقطع لحظة.

والوالي في المملكة اذا كان معتمدا على وزيره مستعينا بـه في تدبيراته ومستشيرا له في اموره ، معرضا عن اشـارة العبـد الخبيث (الشهوة) ، مستدلا باشارته في ان الصواب في نقيض رأيـه ، أدبـه صاحب شرطته (القوة الغضبية) وساسه لوزيره ، وجعله مؤتمرا له مسلطا من جهته على هذا العبد الخبيث واتباعه واعوانه وانصاره ، حتى يصبح العبد مسوسا لا سائسا ، ومأمورا مدبَّراً لا أميرا مدبرا ، استقام أمر بلده وساد العدل بسببه .

وكذلك النفس متى استعانت بالعقل (القوة المفكرة) وادبت الغضبية وجعلتها مسلطة على الشهوة ، واستعانت باحدى القوتين على الاخرى من اجل كسر حدتيهما : تارة بأن تقلل مرتبة القوة الغضبية وغلوائها بعدم مخالفة الشهوة واستدراجها ، وتارة اخرى بقمـع الشهوة وقهرها بتسليط الغضب والحمية عليها وتقبيح مقتضياتها ، اعتدلت قواها وحسنت أخلاقها ، ومن عـدل عن هـذه الطريقة كان متخذا هواه الها ، ومتبعا اياه ، وصدق قول الله تعالى فيه : (أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم)[٢٦] .

لقد كان تصويرا دقيقا ومشهدا حيا ، اشخاصه قوى النفس ، وبطله القوة المفكرة أي الوزير الناصح والمشير العاقل . ومـوزع

---

(٢٤) الجاثية آية ٢٣ .

الادوار او المخرج النفس او الملك المثابر على ادارة الادوار بعد توزيعها على الاشخاص من اجل الوصول الى استقرار كامل ، وسير سليم للوصول الى الهدف النهائي • وهو تحقيق العدل بين هذه القوى ، او تحقيق الاعتدال ، وابقاء الهيمنة والسيطرة للقوة المفكرة ، مستفيدة من توجيهها واشارتها ، مخالفة القوة الشهوانية ، كاسرة حدة القوتين العدوين : الغضب والشهوة •

٢ ـ ان مثل بدن الانسان كمثل المدينة أو المملكة ، ومثل العقل او النفس كمثل ملك مدبر لهذه المملكة او المدينة ، وان قوى النفس المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنود واعوان للنفس ، واعضاؤها كالرعية بالنسبة له ، وان النفس الامارة بالسوء المتمثلة في القوة الغضبية والشهوية كعدو ينازع في المملكة ويخاصم ويسعى في اهلاك الرعية وابادتها • فاصبح البدن كرباط وثغر ، والنفس كمقيم فيه مرابط ، فان هو ـ المقيم المرابط ـ جاهد عدوه وقاتله ، وقهره وهزمه على ما يجب حمد أثره اذا عاد الى الحضرة كما قال الله تعالى (والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعدين)(٢٥) •

وان ضيع الثغر واهمل الرعية ذم اثره فانتقم منه عند الله تعالى، فيقال له يوم القيامة يا راعي السوء أكلت اللحم ، وشربت اللبن ، ولم تأو الضالة ولم تجبر الكسير اليوم انتقم منك كما ورد في الخبر ، والى هذه المجاهدة الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم « رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر » •

٣ ـ ان مثل النفس كمثل فارس متصيد ، والشهوة او القوة الشهوية

---

(٢٥) النساء آية ٩٥ •

كالفرس لهذا الفارس ، والقـوة الغضبية كالكلب التابـع لـه أو المستخدم من قبله • فاذا كان الفارس حاذقـا ، والفرس مروضا ، والكلب مؤدبا معلما كان جديرا بالنجاح ، وحقيقا بالفـلاح ، واذا كان الفارس في نفسه اخرق والفرس جموحا ، والكلب عقورا ، فلا فرسه ينبعث من تحته منقادا ولا كلبه يسترسل باشارتـه مطيعا فهو خليق بان يعطب فضلا عن ان ينال ما طلب •

وانما خرق الفارس مثل جهل الانسان وقلة حكمته وكلال بصيرته ، وقلة درايته ، وجماح الفرس مثل غلبة القوة الشهوية :

شهوة البطن والفرج •

وعقر الكلب مثل غلبة الغضب واستيلائه •

بهذه الصورة الحية واللوحات المجسدة التي رسمها لنا الغزالي رضي الله عنه اتضح لنا مكانـة النفس الانسانية من قواها • وكيفيـة سياستهـا وتدبيرها ، وتسييرها في الطريق السوي ، وكيفية جموح قواها او بعضها نتيجة لجهلها وقلة درايتها ، ومن ثـم خفوقها في تحقيـق هدفها المرســوم •

والغزالي في كل هذا ومنه ليس له الا جودة العرض ، ودقة التصوير وجمال التمثيل ، فهو من هذه الناحية فنان بارع ، ومصور مجيد ، وممثل مبدع ولا ضير يلحقه بسبب ذلك •

اعتدال قوى النفس وجموحها ونتائجها(٢٦) :

لقد تكلم الغزالي رضي الله عنه عن النفس وقواها ومكانة هذه النفس او العقل من هذه القـوى • وأبان ان النفس اذا ساست قواها بصورة صحيحة وصلت الى نتيجة محمودة مظاهرها سلامة الانسان وبدنه واستقراره

---

(٢٦) الاحياء جـ٣ ص٦٩ مبحث فضيلة حسـن الخلق ومذمة سوء الخلق •

واطمئنانه وعدم اعتلاله وقد عالج الموضوع بصورة اكثر تفصيلا ، وأبان ان لكل قوة من قوى النفس طرفين : طرف زيادة وطرف نقصان ، اذا مالت الى أي منهما نتج عنه صفة من الصفات في الانسان واضحة جلية ، نعت بها وعرف ، وهذه القوى كما مر سالفا هي[٢٧] :

١ ـ القوة المفكرة او قوة العلم .
٢ ـ القوة الشهوية .
٣ ـ القوة الغضبية .
٤ـ قوة العدل .

فقوة العلم او القوة المفكرة :

حسنها وصلاحها في ان تصير بحيث يسهل بواسطتها ادراك الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال والاخبار ، والتمييز بين الحق والباطل في الاعتقادات . وبين الجميل والقبيح في الأفعال ، فاذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة والحكمة رأس الاخلاق الحسنة ، وهي التي قال الله تعالى فيها : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا »[٢٨] .

والقوة الشهوية :

حسنها وصلاحها في ان تكون تحت اشارة الحكمة أعني اشارة العقل والشرع .

والقوة الغضبية :

حسنها وصلاحها في ان يصير انقباضها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة .

---

(٢٧) ميزان العمل ص٢٦٤ .
(٢٨) البقرة آية ٢٦٩ .

اما قــوة العدل :

فهي ضبط الشهوة والغضب تحت اشارة العقل والشرع •

فاعتدال القوة العقلية أو المفكرة ينتج عنه الحكمة •

أما ميلانها جانب الافراط فينتج الخبث والجزيرة والمكر والخداع •

وميلانها الى جانب التفريط فيصدر عنه البله والغمـارة والحمـق والجنـون •

وان اعتدال القوة الشهوية اي حسنها وصلاحها فينتج عنه العفـه أو يعبر عن هذا الاعتدال بالعفة •

وميلها الى جانب الافراط يسبب الشره •

كما ان ميلها جانب التفريط او النقصان يسمى جمودا •

وبالنسبة للقوة الغضبية فان اعتدالها يعبر عنه بالشجاعة •

فان مالت الى الافراط او جانب الزيادة سميت تهورا أو نتج عنـه صفـة التهـور •

وان مالت جانب التفريط او النقصان سميت جبنا وخورا ، أو نتج عنها الجبن والخور •

اما بالنسبة لقوة العدل فانها ليس لها طرفان كالقوى الاخرى حتـى ينتج عنها صفتان بسبب الميل الى الزيادة او النقصان ، وانما لها جند واحد ومقابل هو ما يدعى بالجور والظلم •

فالاعتدال هو الصفة المحمودة وهو الفضيلة •

والطرفان : طرف الزيادة والنقصان رذيلتان مذمومتان •

فامهات الاخلاق وأصولها اربعة هي :

الحكمة والشجاعة والعفة والعدل • وهي نتيجة اعتدال كل قوة من قوى النفس •

ومن اعتدال هذه الاصول الاربعة تصدر الاخلاق الجميلة كلها •

فمن اعتدال القوة المفكرة او قوة العقل يحصل حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي ، واصابة الظن ، والتفطن لدقائــق الاعمال وخفايـا آفات النفوس ، أي تحصل على الحكمة •

ومن افراطها : تصدر الجزيرة والمكر والخداع والدهاء •

ومن تفريطها : يصدر البله والغمارة والحمق والجنون •

واما خلق الشجاعة فيصدر منه الكرم ، والنجدة والشهامة وكسـر النفس والاحتمال والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار والتودد وامثالهـا وهي اخلاق محمودة •

واما افراطها وهو التهور فيصدر منها الصلف والبذخ والاستشاطة والتكبر والعجب •

اما تفريطها فيصدر منه المهانة والذلـة والجـزع والخساسة وصغـر النفس والانقباض عن تناول الحق الواجب •

اما خلق العفة : فيصدر منه السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع واللطافة والمساعدة والظرف وقلة الطمع •

أما ميلها الى الافـراط او التفريط فيحصل منه الحـرص والشـره والوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والمجانة والعبث والملق والحسد والشمانة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك •

فأمهات محاسن الاخـلاق هـذه الفضائل الأربـع وهي : الحـكمة والشجاعة والعفة والعدل وغيرها فروع لها •

وهذه الاصول وفروعها مبدأها النفس وقواها ، ومكانة كل قوة من هذه القوى وموقفها من القوة العقلية استجابة وتمردا ، طاعـة ومخالفـة ، اعتدالا وجموحا الى طرفي الزيادة والنقصان • وهو موضوع نفسي صميم

مبدأ ونتيجة ـ وان كان في عداد الموضوعات الاخلاقية ـ لان مبناها النفس وفـواهـا .

واعتبار الفضيلة وسطا بين طرفين : زيـادة ونقصان ، او افـراط وتفريط نظرية ارسطية او رأي ارسطي قال الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه ارسطو « فالفضيلة عنده نوع من الوسط بـين طرفـين : احدهما افراط والاخر تفريط . فمثلا فضيلة كالشجاعة هي وسط بين افراط هو التهور ، وتفريط هو الجبن وفضيلة كالـكرم او السخاء هي وسـط بـين افراط هو التبذير ، وتفريط هو التقتير[٢٩] ...

هذه هي نظرية الفضيلة لدى ارسطو[٣٠] وبعض فلاسفة المسلمين كالكندى[٣١] وهي نفس نظرية الغـزالي رضي الله عنه وهي نـوع من الوسط بين طرفي زيادة ونقصان فهل نعتبر الغزالي آخذا عن ارسطو رأيه كما هو ام انه اتفاق من غير اطلاع ؟ ام انه رأي اسلامي والتزام الغزالي بما ورد في الاسلام جعل التطابق بينه وبين ارسطو من غير ان يأخذ عنه ؟ .

فمما لاشك فيه ان الغزالي مطلع على آراء الفلاسفة يونانيين واسلاميين ومنهم ارسطو . كما انه مما لا يخفى على احد ان فكرة الوسط بين طرفين هو الفضيلة وهي اسلامية صميمة حيث وردت النصوص القرآنية والحديثية داعية الى ذلك مشيدة به ، فمن ذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمـة وسـطا »[٣٢] .

وقوله تعالى : « وكان بين ذلك قواما »[٣٣] .

---

(٢٩) ارسطو : عبدالرحمن بدوي ص٢٦٠ .
(٣٠) ارسطوطاليس القسم الاول ص١٧ د. ماجد فخري سلسلة قـادة الفكر .
(٣١) التفكير الفلسفي في الاسلام د. عبدالحليم محمود ص٢٩٦ ، ٣٠١ .
(٣٢) البقرة آية ١٤٣ .
(٣٣) الفرقان آية ٦٧ .

مما تقدم نستطيع القول ان الغزالي رضي الله عنه مطلع على رأي ارسطو في الفضيلة وآخذ بما في الاسلام ولا يبعد ان يكون متأثرا بما ورد عن ارسطو ، كما انه محتم انه آخذ بما ورد في الاسلام ملتزم به •

طريق معرفة الانسان عيوب نفسه(٣٤) :

ان الله سبحانه وتعالى اذا اراد بالعبد خيرا بصره بعيوب نفسه ، وعرفه نواقصها ، فمن كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوبه ولا كان جاهلا بنواقصها لانه متى عرف العيوب استطاع العلاج ، غير ان اكثر الخلق جاهلون بعيوب انفسهم غير عارفين نواقصها يرى احدهم القذى في عين اخيه و لايرى الجذع في عين نفسه • ومن اراد ان يعرف عيوب نفسه ويقف على نواقصها فله اربعة طرق :

١ ـ ان يجلس بين يدى شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات ويحكمه في نفسه ، ويتبع اشارته في مجاهدته ، وهذا شأن المريد مع شيخه ، والتلميذ مع استاذه ، فيعرفه استاذه وشيخه عيوب نفسه ، ويعرفه طريق علاجها •

وان ما يعرف بالعلاج والطب النفسي، والأطباء النفسيين• لا يصل كل ذلك ـ رغم تقدم العصر وعلومه ـ الى درجة الشيخ في درايته ومرتبته في خبرته ، لان الشيخ يلازم تلامذته ومريديه وقتا طويلا قد يصل العمر كله ، يمده كل هذا الوقت بالعلم والمعرفة في خفايا النفوس وخباياها مما لا يصل اليه غيرهم •

٢ ـ ان يطلب صديقا صدوقا بصيرا متدينا فينصبه رقيبا على نفسه

---

(٣٤) الاحياء جـ٣ ص٨٢ مبحث الطريق الذى يعرف به الانسان عيوب نفسه •

ليلاحظ احواله وافعاله فما كره من اخلاقه وافعاله وعيوبه الباطنة والظاهرة ينبه عليه ، فهكذا يفعل الاكياس والاكابر من أئمة الدين .

كان عمر رضي الله عنه يقول : رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي . وكان يسأل سلمان عن عيوبه فلما قدم عليه قال : ما الذى بلغك عني مما تكرهه ؟ فاستعفى فألح عليه فقال : بلغني انك جمعت بين ادامين على مائدة ، وان لك حلتين : حلة بالنهار . وحلة بالليل ، قال وهل بلغك غير هذا ؟ . قال لا فقال أما هذان فقد كفيتهما .

فان السؤال يوجه الى الاصدقاء الصدوقين ، البصيرين الذين يوثق بهم ، ويكون كلامهم مقبولا وحجة : ليقف السائل على عيوب نفسه ويعرف نواقصها ليتجنبها ، ويسأل ما قد بلغ الناس عنه ليعرف ان كان ذلك فيه ليعالجه بالاجتناب ان كان سيئا ، ويثبت عليه ان كان حسنا .

٣ ـ ان يستفيد معرفة عيوب نفسه من ألسنة اعدائه فان عين السخط تبدى المساويا . ولعل انتفاع الانسان بعدو مشاحن يذكره عيوبه اكثر من انتفاعه بصديق مداهن يثني عليه ويمدحه ويخفي عنه عيوبه ، الا ان الطبع مجبول على تكذيب العدو وحمل ما يقوله على الحسد ، غير ان البصير لا يخلو عن الانتفاع بقول اعدائه فان مساويه لابد وان تنتشر على ألسنتهم .

وهذه وسيلة مفيدة الا انه يجب ان تؤخذ اقوال الاعداء والحساد بحذر شديد ، لان نية الانسان قد تكون مخالفة لما

يشيعه الاعداء عنه بقصد الاضرار به والاقلال من قيمته وقيمة عمله ، والتشكيك في اعماله ومشاريعه • فعليه ان تكون ثقته بنفسه قوية لدرجة لا تؤثر فيه اقوال الحساد والاعداء ، بل تكون وسيلة لمراجعة نفسه من اجل زيادة ثقته بنفسه وتصميمه في خطواته وفي نفس الوقت التقليل من اخطائه ان وجدت بل اجتنابها قدر المستطاع •

٤ ـ أن يخالط الناس فكل ما رآه مذموما فيما بين الخلق فليطالب نفسه به ، وينسبه اليه فان المؤمن مرآة المؤمن ، فيرى من عيوب غيره عيوب نفسه ويعلم ان الطباع متقاربة في اتباع الهوى ، فما يتصف به واحد من الاقران لا ينفك القرن الاخر عن أصله أو عن اعظم منه ، أو عن شيء منه ، فليتفقد نفسه ويطهرها من كل ما يذمه من غيره ، وناهيك بهذا تأديبا ، فلو ترك الناس كلهم ما يكرهونه من غيرهم لاستغنوا عن المؤدب •

قيل لعيسى عليه السلام : من أدبك ؟ قال ما أدبني أحد • رأيت جهل الجاهل شينا فاجتنبته •

وهذه النقطة او الوسيلة سليمة جدا لمن كان له احساس وبصيرة يستطيع بها معرفة الطيب لدى الناس ليثبت نفسه على مثله ، وغير المرغوب فيه لديهم ليرى ان كان فيه مثله اجتنبه ، وجعل نفسه بعيدا عنه ، اما من افتقر الى الاحساس والبصيرة والمحاسبة فلا نصيب له من هذه الوسيلة ولا من غيرها والطرق الثلاثة الاخيرة وسيلة من فقد الشيخ المجرب ، والمعلم العارف ، والمربي الحاذق الذي يقف نفسه على تهذيب نفوس غيره بعد وصوله درجة استغناء نفسه عن ذلك •

طريق تربية الاطفال في اول نشوئهم[٣٥] :

ان معرفة الطريق في تربية الصبي ورياضته من اهم الامور ، لأن الصبي أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو مائل الى كل ما يمال به اليه ، وقابل لكل ما ينقش فيه، فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والاخرة وشاركه في ثوابه ابواه وكل معلم له ومؤدب وان عود الشر واهمل شقي وكان الوزر في رقبة المسؤولين عن تربيته . ولاجل الفوز بالثواب معه واجتناب تحمل الوزر معه لزم القيام بما يلي :

١ ـ ينبغي على المسؤول عنه ان يراقبه من اول امره فلا يستعمل في حضانته وارضاعه الا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال . فان اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه . فاذا وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه الى ما يناسب الخبائث .

٢ ـ ان يحسن مراقبته خاصة اذا رأى عليه مخايل التميز . فاذا ظهر عليه الحياء والاحتشام والاستغناء وصار يترك بعض الافعال فان ذلك ليس الا لاشراق نور العقل عليه ومعرفته قباحة بعض الافعال وضرورة تركها ، وضرورة الحياء من شيء دون شيء ، وذلك بشارة تدل على اعتدال الاخلاق وصفاء القلب . وهو بشارة ايضا بكمال العقل عند البلوغ ، وعليه ينبغي ان لا يهمل وانما يستعان على تأديبه بمبادئه وحيائه .

---

(٣٥) احياء علوم الدين ج٣ ص٩٢ مبحث بيان الطريق في رياضة الصبيان .

٣ ـ ان اول ما يغلب على الطفل من الصفات شره الطعام فينبغي ان يؤدب فيه مثل :

أ ـ ان لا يأخذ الطعام الا بيمينه •

ب ـ ان يقول عليه بسم الله عند أخذه •

ج ـ ان يأكل مما يليه •

د ـ ان لا يبادر الى الطعام قبل غيره •

هـ ـ ان لا يحدق النظر اليه ، ولا الى من يأكل •

و ـ ان لا يسرع في الاكل وان يجيد المضغ •

ز ـ ان لا يوالي بين اللقم •

ح ـ ان لا يلطخ يده ولا ثوبه •

ط ـ أن يعود الخبز القفار ـ المجرد ـ في بعض الاوقات حتى لا يصير بحيث يرى الادم حتما •

ي ـ ان يقبح عنده كثرة الاكل بأن يشبه كل من يكثر الاكل بالبهائم •

ك ـ ان يذم بين يديه الصبي الذي يكثر الاكل ويمدح عنده الصبي المتأدب القليل الاكل •

ل ـ ان يحبب اليه الايثار بالطعام وقلة المبالاة به •

م ـ ان تحبب اليه القناعة بالطعام الخشن أي الطعام كان •

٤ ـ ان يحبب اليه الثياب البيض دون الملون والابريسم ، ويقرر عنده ان ذلك شأن النساء والمخنثين • وان الرجال يستنكفون منه ، ويكرر ذلك عليه ، ومتى رأى على صبي ثوبا من ابريسم او ملون استنكره وذمه •

٥ ـ ان يحفظ الصبي عن الصبيان الذين عودوا التنعم والرفاهية

ولبس الثياب الفاخرة، وعن مخالطة كل من يسمعه ويرغبه فيه .

٦ ـ ان يشغل في المكتب فيتعلم القرآن واحاديث الاخبار وحكايات الابرار واحوالهم لينغرس في نفسه حب الصالحين .

٧ ـ ان يصان من الاشعار التي فيها ذكر العشق واهله ، ويصان عن مخالطة الادباء الذين يزعمون ان ذلك من الظرف ورقة الطبع ، لان ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذر الفساد .

٨ ـ اذا ظهر على الصبي خلق جميل وفعل محمود ينبغي ان يكرم عليه ويجازى عليه بمايفرح به، وان يمدح بين الناس على ذلك .

٩ ـ اذا خالف الافعال المحمودة في بعض الاحوال مرة فينبغي ان يتغافل عنه ولا يكاشف بذلك حتى لا يجزئه ذلك على مثله ، واذا تكرر منه ذلك الفعل ـ المخالفة ـ فانه يكاشف سرا ويحذر من العودة لمثل هذا وانه اذا اطلع عليه أحد افتضح بين الناس .

١٠ـ ان لا يكثر القول عليه بالعتاب في كل حين فانه يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قبله .

١١ـ ينبغي على الاب ان يكون حافظا هيبة الكلام معه فلا يوبخه الا احيانا وعلى الام ان تخوفه بالاب وتزجره عن القبائح .

١٢ـ ينبغي ان يمنع عن النوم نهارا فانه يورث الكسل ولا يمنع منه ليلا .

١٣ـ ان يمنع الفراش الوطيئة حتى تتصلب اعضاؤه ولا يسمن بدنه، فلا يصبر عن التنعم ، ويعود الخشونة في الفرش والملبس والمطعم .

١٤- ينبغي ان يمنع من كل ما يفعله في خفية ، فانه لا يخفيه الا وهو يعتقد انه قبيح ، فاذا ترك تعود فعل القبيح .

١٥- ان يعود في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لايغلب عليه الكسل .

١٦- ينبغي ان يمنع من ان يفتخر على اقرانه بشيء مما يملكه والداه ، أو بشيء من مطاعمه وملابسه او لوحه ودواته .

١٧- ان يعود التواضع والاكرام لكل من عاشره والتلطف في الكلام معهم ويمنع من ان يأخذ شيئا بداله حشمة ان كان من اولاد المحتشمين ، وان يعلم الرفعة في الاعطاء لا في الاخذ ، وان الأخذ لؤم وخسة ودناءة .

١٨- اذا كان من اولاد الفقراء ينبغي أن يعلم ان الطمع والأخذ مهانة وذلة وان ذلك من دأب الكلب فانه يبصبص في انتظار لقمة والطمع فيها .

١٩- يقبح الى الصبيان حب الذهب والفضة والطمع فيهما ، ويحذر منهما اكثر مما يحذر من الحيات والعقارب ، فان آفة الذهب والفضة والطمع فيهما اضر من آفة السموم على الصبيان ، بل على الاكابر ايضا .

٢٠- ينبغي ان يعود ان لا يبصق في مجلسه ولا يمتخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ، ولا يستدبر غيره ، ولا يضع رجلا على رجل ، ولا يضع كفه تحت ذقنه ، ولا يعمد رأسه بساعده فان ذلك دليل الكسل .

٢١- ان يعلم كيفية الجلوس ، ويمنع كثرة الكلام ويبين له ان ذلك

يدل على الوقاحة وانه فعل اللئام .

٢٢- يمنع اليمين رأسا - صادقا أو كاذبا - حتى لا يعتاد ذلك في الصغر .

٢٣- يمنع ان يبتدىء بالكلام ويعود ان لا يتكلم الا جوابا وبقدر السؤال .

٢٤- ان يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو اكبر منه سنا .

٢٥- ان يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان ويجلس بين يديه .

٢٦- يمنع من لغو الكلام وفحشه ، ومن اللعن والسب، ومن مخالطة من يجرى على لسانه شيء من ذلك ، فان ذلك يسرى لا محالة من القرناء السوء وأصل تأديب الصبيان الحفظ من قرناء السوء .

٢٧- ينبغي اذا ضربه المعلم ان لا يكثر الصراخ دأب المماليك والنسوان .

٢٨- ينبغي ان يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يستريح اليه من تعب الكتب بحيث لا يتعب في اللعب ، فان منع الصبي من اللعب وارهاقه الى التعلم دائما يميت قلبه ويبطل ذكاءه ، وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأسا .

٢٩- ينبغي ان يعلم طاعة والديه ومعلمه ومؤدبه ومن هو اكبر منه سنا من قريب واجنبي ، وان ينظر اليهم بعين الجلالة والتعظيم وان يترك اللعب بين ايديهم .

٣٠- ومهما بلغ سن التمييز فينبغي ان لا يسامح في ترك الطهارة والصلاة ، ويؤمر بالصوم في بعض ايام رمضان ، ويجتنب

الديباج والحرير والذهب ويعلم كل ما يحتاج اليه من حدود الشرع •

٣١ـ يخوف من السرقة وأكل الحرام ومن الخيانة والكذب والفحش وكل ما يغلب على الصبيان ، فاذا وقع نشوؤه كذلك في الصبا فمهما قارب البلوغ أمكن ان يعرف اسرار هذه الامور •

٣٢ـ يذكر له ان الاطعمة أدوية وانما المقصود منها ان يقوى الانسان بها على طاعة الله عز وجل ، وان الدنيا كلها لا اصل لها اذ لا بقاء لها وان الموت يقطع نعيمها ، وانها دار ممر لا دار مقر ، وان الاخرة دار مقر لا دار ممر ، وان الموت منتظر كل ساعة ، وان الكيس العاقل من تزود من الدنيا للاخرة حتى تعظم درجته عند الله تعالى ، ويتسع نعيمه في الجنان ، فاذا كان النشوء صالحا كان هذا الكلام عند البلوغ واقعا مؤثرا ناجحا ، ينبت في قلبه كما يثبت النقش في الحجر • وان وقع النشوء بخلاف ذلك حتى ألف الصبي اللعب ، والفحش والوقاحة ، وشره الطعام ، واللبس والتزين ، والتفاخر نبا قلبه عن قبول الحق نبوة الحائط عن التراب اليابس •

فأوائل الامور هي التي ينبغي ان تراعى ، فان الصبي بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعا ، وانما ابواه يميلان به الى أحد الجانبين ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه أو ينصرانه او يمجسانه[٣٦] •

ان هذه النقاط التي ذكرها الغزالي رضي الله عنه تصلح كل واحدة

---

(٣٦) رواه اصحاب السنن الاربعة والبيهقي والطبراني •

منها ان تكون موضوع بحث وتعالج على حدة لاهميتها وخطورتها في التربية والتعليم ، وهي اساسية لو اخذ بها المربون واستعان بها المعلمون لكان لدينا اجيال لا تعرف الا الخير ولا تنتج الا الخير ، بعيدة عن الكسل والخمول قريبة من الجد والعمل ، بل لكانت شعلة تضيء لغيرها دروب الحياة ، ولكانت كمثل المسك ان لم تبتاعه أفادك من أريجه .

ولكن اين نحن الان من هذا ؟ اصبحنا بيننا وبينها قدر ما بين السماء والارض ، بل صرنا كنافخ الكير لا ينالنا الا الاحراق والرائحة الكريهة ومن مثل ما زرعنا أصبحنا نحصد ولا غرابة .



« قائمة باسماء المراجع »

١ ـ القرآن الكريم
٢ ـ احياء علوم الدين للامام الغزالي مطابع سجل العرب ·
٣ ـ الاشارات والتنبيهات لابن سينا تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ دار المعارف ·
٤ ـ أرسطو للدكتور عبدالرحمن بدوي مطبعة لجنة التأليف والترجمة ـ الطبعة الثالثة ·
٥ ـ ارسطو طاليس المعلم الاول الدكتور ماجد فخرى ـ سلسلة قادة الفكر ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ·
٦ ـ التفكير الفلسفي في الاسلام د · عبدالحليم محمود ـ مكتبة الانجلو مصرية ·
٧ ـ السنن للترمذي ·
٨ ـ السنن لابي داود ·
٩ ـ السنن الصغير للنسائي
١٠ـ السنن لابن ماجة
١١ـ السنن للبيهقي ·
١٢ـ في النفس ارسطو ترجمة اسحاق بن حنين ـ مراجعة وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ـ مطبعة النهضة المصرية ·
١٣ـ المنقذ من الضلال الامام الغزالي تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ـ دار النهضة للطباعة ·
١٤ـ مقاصد الفلاسفة الامام الغزالي تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ دار المعارف ·
١٥ـ المعرفة عند مفكري المسلمين الدكتور محمد غلاب ـ الدار المصرية للتأليف والنشر ·
١٦ـ المعجم الكبير الطبراني ·

علاقة الادب والنقد بالبلاغة

الدكتور مهدي صالح*

أ

جدير بالبحث ان يبدأ بتحديد معاني الكلمتين ـ النقد والبلاغة ـ لغة واصطلاحاً ، اما كلمة « نقد » فلهـا عـدة معان اوردها صاحب اللسان ونحن نذكر منها ما يتصل بموضوعنا :

أ ـ (النقد والتنقاد : تمييز الدراهم واخراج الزيف منها ...) .

ب ـ (ونقد الشيء ينقده نقداً اذا نقره باصبعه كما تنقر الجوزة ...)

جـ ـ وفي حديث ابي الدرداء انه قال (... ان نقدت الناس نقدوك وان تركتهم تركوك ؛ معنى نقدتهم اي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثلـه ...)[1] .

ينتظم هذه الاستعمالات معنى عام تشترك فيه ؛ فالذي ينقد الدراهم انما يريد معرفة الجيد منها والزائف ، وفي هذا العمل حكم ضمني على الدراهم . والذي ينقـد الشيء انما يريد اختباره ، واختبار الشيء حكم عليه . والذي ينقد الناس انما يحكم عليهم كذلك ، واذن فالمعنى العام الذي يجمع هذه الاستعمالات هو الحكم على الشيء ، وهذا المعنى قريب من المعنى الحديث للـكلمة ان لـم يكن هو .... فالنقد الأدبي حكم على الأدب وموقف منه دون شك .

واما كلمة « بلاغة » فلها عدة معان اشار اليها ابن منظور كذلك وهي:

أ ـ (بلغ الشيء يبلغ بلوغاً وبلاغاً وصل وانتهى ....) .

(وفي حديث الاستسقاء : واجعل ما أنزلت لنا قوة وبـلاغاً الى

(*) انتقل الى رحمة الله تعالى كاتب هـذا البحث والمجلـة ماثلة للطبع (هيئة التحرير) .

(١) لسان العرب جـ٣ مادة نقد .

حين • ابلاغ ما يتبلغ به ويتوصل به الى الشيء المطلوب) •

ب ـ (وشيء بالغ اي جيد • وقد بلغ في الجودة مبلغاً ، ••• وأمر بالغ جيد ، والبلاغة النصاحة ، البَلْغ البليـغ من الرجال • ورجل بليغ وبَلْغ وبِلْغ حسن الكلام)[٢] •

تلك هي المعاني اللغوية لكلمة « بلاغـة » ، واما المعنى الاصطلاحي فهو : (مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته)[٣] •

امامنا في الاستعمالات اللغوية معنيان : الوصول ، والاجادة والحسن • وبين المعنيين اتصال عميق ؛ فبالكلام الذى نعبر به عما تختلج به نفوسنا من المعاني والتصورات والعواطف نصل الى غاية ما نرمي اليه ، سواء أكانت العبارة هي الغاية ام كانت وسيلة الى غاية اخرى •

على أن العبارة التي تصل بها الى غايتك وصولاً دقيقاً موفقاً ـ سواء أكانت العبارة غاية ام وسيلة ـ هي عبارة جميلة ؛ لأن العبارة الجميلة اقدر على التوصيل من العبارة وهي في مستواهـا الاعتيـادى ، ذلـك لأن خلابة الاسلوب الجميل تشد الانتباه وتحفز الوعي لتعمق النص • ومع الانتباه الطويل والوعي العميق يحسن التوصيل دون شك •

ومن يدري فلعل هذه العلاقة بين التوصيل والاجادة كانت سبباً في اطلاق الكلمة على الكلام الحسن ؟

وبعد ، فالمعنى اللغوي للكلمة يسبق المعنى الاصطلاحي لعموم الاول وخصوص الثاني ؛ فالخاص يترشح عن العام في الغالب • ويتصل المعنـى الاصطلاحي ـ مطابقة الكلام لمقتضى الحال •• ـ بالمعنى اللغوي اتصالاً دقيقاً ؛ ذلك لأن الكلام اذا ورد مطابقاً لمقتضى الحال كان في أعلى درجات

---

(٢) اللسان جـ١٠ مادة بلغ/القاموس المحيط جـ٣ مادة بلغ •
(٣) الايضاح جـ١ ص٩ •

التوصيل وادقها ، وطبيعي ان يتصف مثل هذا الكلام بالفصاحة لأن من شأن الفصاحة ان لا تجعل الطريق وعراً الى المعنى ، اي من شأنها ان تزيل كل ما من شأنهعرقلة الوصول الى المعنى . وطبيعي ان يكون مثل هذا الكلام جميلاً لأن الجمال وان كان غاية بذاته فانه وسيلة تجعل التوصيل في أحسن صورة ممكنة .

ذلك هو المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة « بلاغة » ، وبعد ذلك بقي علينا ان نعرف موقع البلاغة من الأدب والنقد .

اما موقعها من الأدب فتكاد تكون هي الادب في معناها الفني ؛ ذلك لأننا نعلم ان لفظة « بلاغة » استعملت بمعنى الكلام في مستواه الرفيع ، واستعملت بمعنى العلم . ونقض الطرق الآن عن الاستعمال الثاني لشيوعه واشتهاره ، اما الاستعمال الاول فله بيناته وان لم تكن مشتهرة ؛ فلقد سأل معاوية صحار بن عياش العبدي : ما هذه البلاغة التي فيكم ؟ فقال احد الحاضرين : هم بالبسر والرطب ابصر منهم بالخطب ...)[٤] .

هم بالبسر والرطب ابصر منهم بالخطب ...)[٤] .

ولم يكن سؤال معاوية متعرفاً الى غير الكلام الجميل ...

واستعمل الجاحظ كلمة « بلاغة » في الكلام الجيد قال : (اما أنا فلم ار قوماً قط امثل طريقة في البلاغة من الكتاب ...)[٥] ، واستعملها ابن رشيق في هذا المعنى كذلك[٦] ، ويؤيد هذا الاستعمال قول الشاعر[٧] :

جمعت صنوف العي من كل وجهة
وكنت حرباً بالبلاغة من كثب

---

(٤) العمدة جـ١ ص٢١٣ .
(٥) البيان والتبيين جـ١ ص١٢٨ .
(٦) البيان والتبيين جـ١ ص٤٢ وانظر البلاغة في دور نشأتها للدكتور سيد نوفل ص٦٩ .
(٧) البيان والتبيين جـ١ ص٢١ .

ابـوك معـم في الـكلام ومُخـول

وخالـك وثـاب الجرائيم في الخطب

وقال البحتري كذلك :

وتفننت في البـلاغـة حتـى

عطـل الناس فن عبدالحميد

ومما يؤكد ذلك سؤال احمد بن الواثق المبرد عن بلاغة الشعر والنثر أيهما أبلغ ؟ فقبل ان يجيب المبرد على هذا السؤال أراد أن يثبت معنـى البلاغة ، لأن معرفة معناها وليجة الى جـواب السؤال ، فذكـر أن حـق البلاغة (احاطة القول بالمعنى واختيار الكلام وحسن النظم ، حتى تـكون الكلمة مقاربة اختها ومعاضدة شكلها ، وان يقرب بها البعيد ويحذف منها الفضول)[8] • وهذا الذي ذكره المبـرد يكشف عن جملـة اوصاف ان اتصف بها الكلام دخل في دائرة البلاغة وعدم الاتصاف بها يصير حائـلاً دون الدخول فيها • وبعد أن بين المبرد هذا المعنى قال : (فان استوى هذا في الكلام المنثور او الكلام المرصوف فلـم يفضل احـد القسمين صاحبه فصاحب الكلام المرصوف احمد لأنه اتى بمثل ما أتى به صاحبه وزاد وزناً وقافية ، والوزن يحمل على الضرورة والقافية تضطر الى الحيلة •••)[9] • فالمبرد يرى ان الكلام اذا اتصف بما ذكر دخل في البلاغة على أنه يـرى ان الشعر يفضل النثر لزيادة الـوزن والقافية فيه ، وهـذا رأي خاص لا نناقشه فيه •

ان الشواهد التي ذكرتها تؤكد ان البلاغـة تعني الـكلام الجميل ، والكلام الجميل هو الأدب •

---

(٨) البلاغة لابي العباس المبرد ص٥٩ تحقيق الدكتور رمضان عبدالتواب ط١ مكتبة دار العروبة ـ القاهرة •

(٩) المصدر نفسه ص٦ •

لقد اشار المرحوم ابن الخولي الى الصلة بين الأدب والبلاغة اشارات مركزة فيها نظر • قال :

ـ ان الادب من الفنون الجميلة فهو فن أداته الكلمة •

ـ ان الادب هو القول الفني •

ـ والبلاغة هي البحث عن فنية القول ••• واذا كان الفن هو التعبير عن الاحساس بالجمال فالأدب هو : القول المعبر عن الاحساس بالجمال ، والبلاغة هي : البحث في كيف يعبر القول عن هذا الاحساس[١٠] •

يظهر من هذه العبارات الوجيزة ان الخولي غير دقيق في التماس العلاقة بين البلاغة والادب ؟ ذلك لأننا نعلم ان كلمة بلاغة استعملت اولاً بمعنى الكلام الجميل وهي بهذا المعنى ليست غير الأدب وليس الأدب غيرها• ومما نعلمه ايضاً ان الكلمة قد استعملت بمعنى العلم البلاغي وهي في هذا المعنى ليست غير البحث عن فنية القول كما ذكر الخولي •

ذلك هو موقع الكلمة من الأدب ، اما موقعها من النقد فليس عسيراً عليك ان تعرفه وقد عرفت فيما سبق ان المعنى الأصطلاحي للكلمة يشير الى وجود اوصاف تجعل الكلام مطابقاً لمقتضى الحال ومن شأن تلك الاوصاف ان تجعل الكلام جميلاً عالياً في طبقته ، وليس عسيراً عليك ان تعرف كذلك ان وظيفة علم البلاغة النظر في فنون الكلام ـ المنظوم والمنثور ـ لاستخلاص ما عساه يوفر صفة المطابقة ويرفع الكلام في مستواه • فهناك اذن :

ـ اعمال بليغة تسمى الأدب •

ـ وهناك نظر وتأمل في هذه الاعمال •

ـ وينتهي ذلك التأمل عادة بالحكم على العمل البليغ •

---

(١٠) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والادب ص٣٣١ـ٣٣٢ ابن الخولي ط١ دار المعرفة •

ـ واخيراً تنتهي تلك المراحل الى وضع قواعد ومصطلحات علم البلاغـة •

والتحرك من العمل البليغ الى مرحلة التأمل ثم الى مرحلة اصدار الحكم ثم الى مرحلة وضع القواعد والمصطلحات من اختصاص علم البلاغة، وعزل العلم البلاغي عن واحد من هذه الامور يشير الى ادراك مشوه لطبيعة علم البلاغة العربية •

ومن المناسب ان نشير هنا الى المحاولات الاخيرة التي تهدف الى فصل النقد عن البلاغة ، فلقد فرق احمد أمين بينهما من وجهين :

الاول : ان البلاغة تغلب فيها الناحية الفنية فهي تقصد اكثر ما تقصده الى تمرين المتكلم ان يأتي بقطع بليغة ، اما النقد فيوضح النظريات التي نقدر بها تلك القطع •

والثاني : ان البلاغة اكثر ما تعنى بالشكل وصورة الكلام ، فهي تفرض ان المعاني حاصلة في ذهن الكاتب ثم تعلمه كيف يصوغها ويخرجها في قالب بليغ ، اما النقد فيتعلق بما وراء الشكل بمقدار ما في القطعة مثلاً من عواطف وبمقدار ما في القصيدة من خيال)[١١] •

على انني اظن ان هذا التفريق لا ينسجم مع واقع البلاغة العربية واحسبه امتداداً في الروح والجسد لما جنحت اليه الدراسات الاوربية الحديثة ، فقد فصل ونشستر بين النقد والبلاغة من وجهين ، اشار الى ذلك الدكتور بدوي طبانة •

١ ـ ان البلاغة تهدف الى أن تعلمنا كيف نكتب ، اما النقد فانه يفترض ان الكتابة قد تمت ثم يعلمنا المبادىء التي نستطيع بمقتضاها ان نقدر ما هو مكتوب •

---

(١١) النقد الادبي ص٢٧ ، ٢٨ والاسلوب ص١٤ ، ١٥ •

٢ - ان البلاغة تعنى في الغالب بالاسلوب فاذا افترضنا ان رجلاً لديه ما يريد ان يكتبه ولكن لا يحاول ان يحكم على ما اذا كان جديراً بالقول ام لا فان البلاغة تعلمه كيف يكتب او يقول . والنقد يعالج اولاً المادة التي يكتبها انسان ما والاثر الذي يمكن ان تحدثه في القارىء)[١٢] .

وعلى اية حال فنحن لا نرفض التفريق المذكور لأنه اجنبي المنشأ ولا نقبله - كما يصنع البعض - بحكم الولاء في الذوق والتصور والفكر لاوربا أو أمريكا، فليس كل ما يأتينا من الخارج غلطاً او صحيحاً بالضرورة، وجدير بالعاقل ان لا يذوب امام الغالب وعليه ان يبقي له شيئاً من التماسك في الشخصية . واني احسب ان هذا الفصل عيب يضر بالنقد والبلاغة على السواء ، فالناقد الذي لا يعرف الطرق التي تؤدى بها المعاني ، ولا يعرف متى يصير الى هذا الطريق او ذاك انما يسيء فهم المعنى فيتحاز بجملته الى ميدان العواطف والخيال او الى غير ذلك مما يتعلق بالنص فيشرح النص تشريحاً نفسياً ومعلوم ان العبارة الجيدة لاتنفصل العبارة الرديئة في دلالتها النفسية . وقد ينحاز الى جوانب اخرى - كالجوانب التاريخية - هروباً من العبارة الادبية وطرقها .

والبلاغي الذي لا يملك قدرة الحكم على النصوص ليس بلاغياً كما يجب ؛ فالحكم كما رأينا مرحلة من المراحل التي يقطعها البلاغي بين العمل البليغ ووضع القواعد ، ومن لا يستطيع معرفة الجيد لا يستطيع تعليم الجيد ، فاذا كانت البلاغة تعليمية على ما يتوهم البعض فانها تفترض في البلاغي القدرة على التمييز بين الجيد والرديء ، ومن غير هذه القدرة لا يصير بمقدور البلاغة النهوض بمهمة التعليم ابدا .

ان علم البلاغة قد ترشح في الوجود عن العمل البليغ والتأمل والحكم

---

(١٢) قدامة بن جعفر والنقد الادبي ص٢٦ دكتور بدوي طبانة ط٢ مكتبة الانجلو المصرية .

كما ترشح النتيجة المنطقية عن مقدماتها ، وتأخر هذا العلم في الوجود يعني انه ليس تقريرا في اساسه كما يتوهم الكثير انما هو استقرائي الاساس ، وقواعد البلاغيين على ما فيها من عيب لا نناقشه الآن خاتمة مرحلة استقرائية طويلة كما أن النتيجة الرياضية خاتمة حاسمة لمراحل حسابية سابقة •

وثمة شيء آخر هو ان الاعمال البليغة تأسر القلوب وتحث على التأمل والذوبان فيها والحكم عليها كما ذكرت سابقاً ، وينتهي الاسر والذوبان عادة الى محاولة عملية لتقليد العمل البليغ ، ومرحلة التقليد هذه ـ وهي مرحلة فنية ، او هي مرحلة استحضار الجميل في مختبر العناصر الاساسية فيه مفردات اللغة ـ تعبر عن عميق حب الانسان للجمال •

ان عملية تقليد النماذج الجميلة في الكلام تتطلب رصد الاساليب الجميلة ووضع القواعد التي تساعد الاديب في مرحلة التقليد •

لقد صار واضحا ان مكان النقد من البلاغة هو مكان الجزء من الكل او الخاص من العام ، فالنقد الأدبي هو بادرة البلاغة في ادوار نموها الاولى، ولقد كانت البلاغة في ادوارها الباكرة نقدا ساذجا انتهى مع نموه الى اوضاع كلية نسميها القواعد • ولقد باتت هذه القضية ، اعني قضية تحول النقد الساذج الى بلاغة مسلما بها عند الباحثين المحدثين لا يختلفون الا في طريقة عرضها[١٣] ، ولعل المرحوم الخولي من اوائل الذين تكلموا في الموضوع • فلقد اشار الى : (أن اقصى ما انتهت اليه كلمة البلاغة او البيان وما الى ذلك هو الدراسة التي تمكن من التفريق بين الجيد والرديء من القول وتعين على صنع هذا الجيد من صناعتي النثر والشعر ، واضيق ما انحازت اليه حين تضاءل امرها ان تمكن من ادراك وجه اعجاز القرآن ، وهو لون خاص

---

(١٣) الاسلوب ص١٤ الدكتور احمد الشايب •

من ادراك الجيد والحكم بجودته ، فهي في جملة القول : اما تعليم لنقد ادبي ولصناعة ادبية واما تعليم لضرب خاص من النقد الأدبي هو نقد النص الديني المعجز اعني القرآن ...)[١٤] ، وذكر عقيب ذلك (فكأن البلاغة كانت ابداً معلمة النقد وكانت احيانا تعلم مع النقد الصناعة)[١٥] . ولعل تبعية النقد للبلاغة هي التي حملت المتقدمين على تسمية علم البلاغة بعلم نقد الشعر[١٦] .

تلك هي علاقة النقد بالبلاغة وهي علاقة وصفها جريان التأريخ وحتمتها طبيعة البلاغة ، ومن الغريب حقا بعد الذي رأيت ان نجد الخولي ينحاز بهواه ومن غير سبب الى الفصل بين النقد والبلاغة . قال :

(ولا بأس علينا ان تختلف هذه النظرة عما استقر عليه المحدثون من تفريق بين البلاغة والنقد الأدبي ، فنحن انما نصف ما كان في رأي اصحاب الأمس واصطلاحهم وان كنا اميل الى ما استحدث من هذا التفريق بين البلاغة والنقد وأكثر تفضيلاً له)[١٧] .

انني اعتقد ان المرحوم الخولي واهم اذ لا يرى بأسا فيما استقر عليه المحدثون من تفريق بين البلاغة والنقد وقد رأينا ان هذا التفريق يضر بالبلاغة والنقد ، وانه يخالف شهادة تأريخ البلاغة العربية وطبيعتها . ولعل انحياز الخولي الى فكرة التفريق انما كان بسبب التخصص الدقيق وفكرة التخصص فكرة جليلة نافعة على أنها قد تكون بالغة الضرر اذا كانت وسيلة الى تجزئة الموضوع الواحد ، جيد ان يتخصص شخص بالادب الجاهلي وغير جيد ان لا يعرف مع هذا التخصص الادب الاسلامي والاموي وجيد

---

(١٤) مناهج تجديد ص٩٣ .
(١٥) المصدر نفسه ص٩٣ .
(١٦) المصدر نفسه ص٩٣ .
(١٧) مناهج تجديد ص٩٥ .

ان يتخصص في موضوع التشبيه وغير جيد ان لا يعرف الى جنب هذا الموضوع المواضيع الاخرى ، ... واذا كنا لا نرى مثل هذه الامور فمن الاجدر ان لا نرضى الفصل بين النقد والبلاغة لما بينهما من اتصال وثيق .

وثمة شيء آخر اختم به البحث وهو ان البلاغة في اسوأ حالاتها ، كما هي متمثلة في مفتاح العلوم ليست قواعد فقط ، فهناك القاعدة وهناك النص وهناك الحكم ولا يخلو كتاب بلاغي من هذه الامور . على انني أقر أن طريقة معالجة النصوص واصدار الاحكام تنم عن تغليب القواعد ، فالنصوص والاحكام في خدمة القاعدة ، وهذه الطريقة تشير الى فساد المنهج دون شك ، على أن فساد المنهج شيء والادعاء انه ليس في البلاغة حكم ولا من شأنها ان تحكم شيء آخر .

ان معظم كتب البلاغة المتقدم منها والمتأخر لا يخلو من الاحكام على النصوص ، على أن هذه الاحكام قد تعتبر شحيحة في بعض الكتب ، وهذه الشحة تصلح ان تكون دليلاً على طبيعة المؤلف وطبيعة منهجه وما فيها من انحراف ولا تصلح بحال أن تكون دليلاً على مخالفة طبيعة البلاغة للنقد .

وبعد ذلك فالشحة مهما بلغت فانها تصلح ان تكون دليلاً على احتضان البلاغة للنقد . على انه احتضان شيء يجب أن يبدل الى وضع أمثل .

احكام السـلم

بحث مقارن

الدكتور هاشم جميل عبدالله
عميد كلية الامام الاعظم وكالة

« تعريفه في اللغة والاصطلاح »

أ ـ ضبطه واشتقاقه :ـ

السلم : بفتح السين المهملة واللام ؛ ويقال له : السلف ، بفتحتين أيضا •

قال النووي : قال أهل اللغة : يقال :

السلم والسلف ، وأسلم وسلّم ، وأسلف وسلف •

وقال في اللسان :

أسلم في الشيء ، وسلم ، وأسلف : بمعنى واحد ؛ والاسم : السلم •

وقال :

أسلف في الشيء : سلم ••••• يقال : سلفت وأسلفت تسليفا واسلافا ، وأسلمت ؛ بمعنى واحد ؛ والاسم : السلف[1] •

ب ـ تعريفه لغة :ـ

قال في اللسان : يقال :

أسلم وسلم ؛ اذا أسلف ، وهو : أن تعطي ذهبا وفضة ، في سلعة معلومة ، الى أمد معلوم ؛ فكأنك قد أسلمت الثمن الى صاحب السلعة وسلمته اليه •

وقال : قال الازهري :

كل ما قدمته في ثمن سلعة مضمونة ، اشتريتها لصفة ، فهو سلف وسلم •

---

(١) لسان العرب : ٩/١٥٨ و١٢/٢٩٥ ، شرح مسلم : ١١/٤١ ، وانظر : القاموس المحيط : ٣/١٥٨ ، وكشاف اصطلاحات الفنون : ١/٦٧٧ و ٦٩٥ •

وقال السمرقندي : السلم ـ لغة ـ :

عقد يثبت به الملك في الثمن عاجلا ، وفي المثمن آجلا ؛ يسمى : سلما ، واسلاما ، وسلفا ، واسلافا ؛ لما فيه من تسليم رأس المال للحال .

وقال في العناية : السلم ـ في اللغة ـ :

عبارة عن نوع بيع معجل فيه الثمن[٢] .

ومؤدى هذه التعاريف واحد ـ كما هو واضح ـ رغم اختلافها في طول العبارة وقصرها .

ج ـ أولى الاسمين بالاستعمال :ـ

السلم والسلف لغتان : فالسلم لغة أهل الحجاز ، والسلف لغة اهل العراق[٣] .

ومع ذلك فقد حصل خلاف في الاسم المختار :ـ

اختيار الفقهاء :ـ

فاختار الفقهاء اسم : السلم ؛ لانه أوضح في الدلالة على المقصود ، وأبعد عن اللبس ؛ لكونه لا يطلق في اللغة الا على هذا العقد ؛ أما السلف فانه يطلق على هذا العقد ، ويطلق ـ أيضا ـ على القرض الذي لا منفعة فيه للمقترض غير الاجر والشكر ؛ وعلى المقترض رده كما أخذه[٤] .

---

(٢) اللسان : الصفحات السابقة ، تحفة الفقهاء : ٢/ ٥ ، العناية : ٥/ ٣٢٣ .

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون : ١/ ٦٩٥ ، وانظر : سبل السلام : ٣/ ٤٩ .

(٤) تفسير القرطبي : ٣/ ٣٧٩ ، وانظر : اللسان والقاموس : الصفحات السابقة .

اختيار ابن عمر :

واختار عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) ، اسم : السلف ٠

وكان يكره أن يقال : السلم ؛ وعلل ذلك بقوله : الاسلام لله عزوجل٠

وبيان ذلك : ان السلم اسم من الاسلام ، والاسلام : هو الانقياد والاذعان لله عز وجل ؛ لذلك فان هذه الكلمة ينبغي ان لا تستعمل الا في المواضع التي تشعر بالطاعة والاذعان والانقياد لله سبحانه وتعالى ٠

قال في اللسان ــ بيانا لمذهب ابن عمر ــ :

كأنه ظن بالاسم الذي هو موضع الطاعة والانقياد لله (عز وجل) عن ان يسمى به غيره ، وأن يستعمل في غير طاعة ، ويذهب الى معنى السلف٠ وقال : قال ابن الاثير : وهذا من الاخلاص باب لطيف المسلك[٥] ٠

ومن الملاحظ هنا :

ان الاحاديث التي وردت في الصحيحين قد جاءت بلفظ : السلف ، دون السلم ؛ الا ان القرطبي قال :

ان اللفظين قد جاءا في الاحاديث[٦] ٠

وقال ابن حزم :

ان النبي (صلى الله عليه وسلم) سماه : السلف ، أو التسليف ، أو السلم ؛ وروى باسناده أحاديث تثبت ذلك[٧] ٠

وما دام كل من اللفظين قد ورد على لسان الشارع فلا بأس ــ عندي ــ من استعمال أي واحد منها ؛ ! لاان اختيار الفقهاء اولى من الناحية الفنية

---

(٥) القرطبي : الصفحة السابقة ، واللسان : ١٢/٢٩٥ ، وانظر : حاشية القليوبي على المنهاج : ٢/٢٤٤ ، حاشية الباجوري على ابن قاسم : ١/٣٦٦ ٠

(٦) القرطبي : الصفحة السابقة ٠

(٧) المحلى : ٩/١٠٥ و١٠٦ ٠

كما هو واضح ، واختيار ابن عمر أقرب الى الورع .

ج ـ تعريف في الاصطلاح :ـ

اختلف الفقهاء في تعريف السلم ؛ وسبب الاختلاف عائد الى : أن بعض الفقهاء اقتصر في التعريف على ذكر ما هو من ماهية العقد ؛ بينما أدخل بعضهم فيه الشروط الخاصة بالعقد او بعضها ؛ واختلافهم في الشروط سبب آخر لاختلافهم في التعاريف .

تعريف الحنفية :ـ

عرفه بعضهم : بأنه أخذ عاجل بآجل .

واعترض عليه : بأنه غير مانع ؛ لصدقه على البيع نسيئة ؛ وذلك لان بيع سلعة بثمن مؤجل ، يوجد فيه هذا المعنى ، مع انه ليس بسلم .

وأجيب : بأن هذا من باب القلب ؛ والاصل : أخذ آجل بعاجل .

ورد : بأن القلب لا يسوغ الا للبلغاء من أجل نكتة بيانية ، ولا سيما في التعاريف .

وأجيب : بأن المعرف راعى في تعريفه جانب المسلم اليه ؛ وذلك لان السلم ـ مثل السلف ـ مشعر بالتقدم أولا ؛ لذلك ناسب ان يبتدأ بالعاجل ، وهو : الثمن .

ولورود هذه الاعتراضات على التعريف عرفه الكمال : بأنه بيع آجل بعاجل .

واعترض على هذا التعريف أيضا :

بأنه لم يأخذ بنظر الاعتبار المنظور اليه في السلم أصالة ، وهو المسلم ، وبيان ذلك :ـ

ان السلم اسم من الاسلام ، والاسلام صفة المسلم ؛ اذ هو المنظور

اليه اصالة ؛ ولذلك سموه : رب السلم ، أي : صاحبه ؛ وعليه فالمناسب بناء التعريف على ما يشعر به اللفظ والمعنى ، وهو : الشراء ، الذى هو المراد بالاسلام الصادر من رب السلم ، بخلاف البيع الصادر من المسلم اليه ، ومثله الاخذ الذي ورد في التعريف الاول ؛ لعدم اشعار اشتقاق اللفظ بهما ؛ لذلك فالانسب تعريف السلم : بأنه شراء آجل بعاجل[٨] .

تعريف المالكية :ـ

عرفه بعض المالكية بنحو ما عرفه به الحنفية فقال :

هو بيع يتقدم فيه رأس المال ، ويتأخر المثمن لاجل[٩] .

بينما ادخل بعضهم في التعريف شروط السلم فقال :

السلم : بيع معلوم في الذمة ، محصور بالصفة ، بعين حاضرة أو ما هو في حكمها ، الى أجل معلوم[١٠] .

احترز بكونه معلوما : عن المجهول . وبكونه في الذمة : عن السلم في الاعيان المعينة . وبمحصور بالصفة : عن غير المحصور بها . وبعين حاضرة : عن بيع الدين بالدين . وبقوله الى أجل : عن السلم الحال . وبمعلوم : عن الاجل المجهول .

وأدخل بقوله : او ما في حكها ، رأس المال اذا تأخر قليلا ؛ فان ذلك جائز عند المالكية ـ كما سيأتي ـ لقربه ، فهو في حكم العين الحاضرة عندهم .

وواضح من هذا : ان كون رأس مال السلم حاضرا او ما في حكمه ، وكون المسلم فيه معلوما مضبوطا بالصفة ، وكون الاجل معلوما ، كل هذه

(٨) العناية وفتح القدير : ١٩٥/٥ ، رد المحتار : ٢١٢/٤ .
(٩) شرح الدردير : ١٩٥/٣ .
(١٠) القرطبي ٣٧٨/٣ .

الامور شرائط لصحة عقد السلم ، وليست داخلة في ماهيته .

تعريف الحنابلة :ـ

عرفه ابن قدامة : بأنه تسليم عوض حاضر ، في عوض موصوف في الذمة ، الى أجل[11] .

وقد أدخل ابن قدامة في هذا التعريف بعض الشروط ؛ فان وجوب تسليم رأس المال في مجلس العقد ، وكون المسلم فيه يجب ان يكون موصوفا ، كل هذه الامور من الشروط .

تعريف الزيدية :

عرفه بعضهم : بأنه تعجيل أحد البدلين ، وتأجيل الآخر ، مع شروط مخصوصة[12] .

وهذا التعريف يرد عليه ما ورد على التعريف الاول للحنفية .

وعرفه بعضهم: بأنه تسليف عوض حاضر في عوض موصوف في الذمة. وهذا التعريف قريب من تعريف الحنابلة ؛ ولكنه لعدم ذكر الاجل فيه يصبح غير مانع ؛ لانه يدخل بيع الموصوف في الذمة اذا كان حالا ، والسلم الحال لا يصح عند الزيدية ؛ فان من خصائصه ـ عندهم ـ : أن يكون المسلم فيه مؤجلا .

تعريف الامامية :ـ

عرفه بعضهم : بأنه ابتياع مال مضمون ، الى أجل معلوم ، بمال حاضر او ما في حكمه[14] .

---

(١١) المغني : ٤/٣١٢ .
(١٢) الروض النضير : ٣/٦١٤ .
(١٣) المصدر السابق .
(١٤) شرائع الاسلام : ٢/٦١ .

والمراد بالمضمون : الموصوف في الذمة ؛ وبقوله : أو ما في حكمه : ما كان مقبوضا للبائع قبل العقد او متعلقا في ذمته •

وهذا التعريف شبيه بتعريف الحنابلة ، فيرد عليه ما ورد على ذلك ، ويزيد عليه : بأن كون الاجل معلوما شرط •

تعريف الشافعية :ـ

عرفه بعضهم : بأنه بيع موصوف في الذمة •

واعترض عليه : بأنه كان ينبغي أن يضـاف اليه : بلفظ السلم او السلف ؛ ليخرج بيع الموصوف في الذمة اذا كان بلفظ البيع ؛ لانه ليس بسلم على الصحيح في المذهب(١٥) •

وقال ابن حجر : زيد في الحد : ببدل يعطى عاجلا •

قال : وفي هذا نظر ؛ لأنه ليس داخلا في حقيقته •

وكأن يشير بهذا الى ما ذكره النووي ؛ فانه قال :

ذكروا في حد السلم عبارات ، أحسنها :

انه عقد على موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلا(١٦) •

تعريف لبعض العلماء :ـ

ذكر بعض العلماء : ان تعريف السلم : بأنه بيع دين بعين ، يشمل جميع المذاهب(١٧)

ويبدو أنه أخذ هذا التعريف من تقسيم الحنفية للبيع ؛ فانهم

---

(١٥) شرح المحلى على المنهاج مع حواشيه : ٢/٢٤٤ ، نهاية المحتاج مع حواشيه : ٤/١٨٢ ، مغني المحتاج : ٢/١٠٢ •

(١٦) فتح الباري : ٤/٣٥٥ ، شرح مسلم : ١١/٤١ •

(١٧) كشاف اصطلاحات الفنون : ١/٦٩٥ •

قسموه الى أربعة أقسام ، القسم الرابع منها : بيع الدين بالعين ، قالوا : وهو السلم(١٨) .

وعندي : ان هذا التعريف غير صالح ؛ لكونه غير مانع ، سواء على مذهب الحنفية ومن وافقهم ، او على مذهب الشافعية ومن وافقهم ، وبيان ذلك :ـ

ان التعريف شامل لمذهب غير الشافعية من حيث انه يدخل فيه شراء الاجل بالعاجل ؛ لان الدين المؤجل هو أحد نوعي الدين ، ولكنه مع ذلك يبقى غير مانع من دخول بيع دين حال بعين ، مع أنه ليس بسلم عند هؤلاء ؛ لان من خصائص السلم عندهم : ان يكون المسلم فيه مؤجلا .

أما الشافعية الذين لم يشترطوا التأجيل في المسلم فيه ، فان التعريف شامل لمذهبهم من حيث ان الدين كما يكون مؤجلا يكون حالا ؛ وبذلك يدخل فيه جميع أنواع السلم عندهم ، سواء الذى يكون المسلم فيه مؤجلا أو حالا ؛ ولكنه مع ذلك يبقى غير مانع من دخول بيع الدين بالعين اذا كان بلفظ البيع ، مع أنه ليس بسلم على الصحيح عندهم .

التعريف المختار :ـ

بعد هذا العرض لعلك قد لاحظت وجود فرق أساسي بين تعريف الشافعية ، وبين التعاريف التي ذكرها غيرهم ، وذلك ان تعريف الشافعية لم يقيد الشيء الموصوف في الذمة بكونه مؤجلا ، بينما قيدته التعاريف الاخرى بذلك ؛ والسبب في هذا :

ان الشافعية يرون : ان السلم يكون حالا ومؤجلا ، بمعنى : ان المسلم فيه يجوز ان يكون حالا ومؤجلا ؛ بينما يرى اصحاب المذاهب

---

(١٨) انظر هذه الاقسام في ، تحفة الفقهاء : ٣/٤ .

الاخرى : ان من خصائص المسلم فيه : ان يكون مؤجلا •

وبسبب هذا الفرق الاساسي أرى : ان من المتعذر صياغة تعريف شامل لجميع المذاهب ؛ لانه اما أن يكون غير جامع عند البعض ، أو غير مانع عند البعض الآخر ؛ لذلك لابد من وجود تعريفين •

وعندي : أن التعريف المختار للسلم عند غير الشافعية هو :

شراء آجل بعاجل :

فهو على ايجازه جامع مانع خال من الاسهاب بذكر الشروط التي هي من لوازم صحة العقد ، وليست من ماهيته •

أما التعريف المختار على مذهب الشافعية ، فهو :

عقد على موصوف في الذمة ، بلفظ السلم او السلف •

فاننا بهذا التعريف تتلافى جميع الاعتراضات التي أوردت على غيره من التعاريف التي ذكرها الشافعية •

(نوعية عقد السلم)

أ ـ هل السلم نوع من أنواع البيع ؟

عبارات الفقهاء من أصحاب المذاهب الاربعة وغيرهم واضحة في انهم يعتبرون السلم نوعا من أنواع البيع ، اشترطت له شرائط خاصة به[19] •

وخالف ابن حزم ، والقمي ـ من الحنفية ـ :

فجعلا السلم معاملة مستقلة ، وأنكرا كونه نوعا من أنواع البيع •

قال ابن حزم : السلم ليس بيعا •

---

(١٩) انظر في ذلك ، الام : ٣/٨٢ ، المبسوط : ١٢/١٢٤ ، فتح القدير : ٥/٣٢٣ ، تحفة الفقهاء : ٢/٤ ، شرح أبي الحسن على الرسالة : ٢/١٦٢ ، المغني : ٤/٣١٢ ، شرح الدردير : ٣/١٩٥ ، الروض النضير : ٣/٦١٤ •

واستدل على ذلك من عدة وجوه :ـ

الاول : ان التسمية في الديانات ليست الا لله (عز وجل) على لسان رسوله (صلى الله عليه وسلم) والرسول (عليه السلام) سماه : السلف او التسليف ، او السلم •

الثاني : ان السلم يخالف البيع في عدة أمور :ـ

فالبيع يجوز حالا ، وفي الذمة : الى أجــل مسمى ، والى الميسرة ؛ والسلم لا يجوز الا الى أجل مسمى •

والبيع يجوز في كل متملك لم يأت النص بالنهي عن بيعه ؛ والسلم لا يجوز الا في مكيل أو موزون فقط •

والبيع لا يجوز فيما ليس عندك ؛ والسلم يجوز في ذلك •

والبيع لا يجوز الا في شيء بعينه ، والسلم لا يجوز في شيء بعينـه اصلا[٢٠] •

مناقشة هذه الادلة :ـ

يمكن مناقشة الدليل الاول من وجهين :

الوجه الاول : لا نسلم أن تسمية هـذا العقد بالاسماء التي ذكرهـا تسمية توقيفية من الشارع ، وانما هي تسمية لغوية أقرها الشارع ووضع لمسماها شروطا ، كما هو شأنه في الكثير من الامور التي كانت سائدة فـي الجاهلية فأقرها ونظمها ؛ وحديث ابن عباس ـ الذي سيأتي ذكره فيما بعدـ صريح في أن أهل المدينة قد ألفوا هذه المعاملة واشتهرت عندهم باسـم : السلف ، قبل قدوم الرسول عليه السلام اليهم •

ثم ان اختلاف الاقطار في التسمية ـ كما سبق ـ يدل على أن التسمية

(٢٠) المحلى : ٩/١٠٥ و١٠٦ •

لغوية ؟ فقد عهد هذا في اللغة كثيرا ، ولو كانت التسمية توقيفية من الشارع ؟ لكان الاسم واحدا ؟ لان المشرع واحد ؟ ولان ذلك ادعى الى عدم الالتباس ، أو لشاعت الاسماء كلها في الاقطار كلها اذا كان للشارع حكمة في اطلاق العديد من الأسامي على هذه المعاملة .

الوجه الثاني : لو سلمنا ان الاسماء المذكورة شرعية فانه لا دلالة في ذلك على أن السلم ليس نوعا من أنواع البيع ؟ اذ ما هو المحذور الشرعي في ان يسمي الشارع بعض انواع البيع باسم خاص يميزه عن بقية الانواع الاخرى ؟

ثم ان الفقهاء قد اطبقوا على تسمية بيع الدراهم بالدنانير والعكس باسم : الصرف ، وقد تتبعت الاحاديث الواردة في ذلك فلم أجد في شيء منها: ان الرسول عليه السلام سمى هذا النوع من البيع باسم الصرف ؟ وقد استعمل ابن حزم نفسه هذا الاسم في معرض كلامه عن بيع الدراهم بالدنانير[٢١] ؟ فاذا كانت هذه الاسماء لا تثبت الا بنص من الشارع فكيف ساغ لابن حزم وغيره من العلماء اطلاق اسم الصرف على هذه المعاملة مع عدم ورود ذلك عن الرسول عليه السلام ؟

وأيضا : فان ابن حزم قد جعل العينة نفس السلم فقال :

العينة هي السلم نفسه ، أو بيع سلعة الى أجل ، ولا خلاف في هذا[٢٢] .

وأنا من باب الالزام أقول :

اذا كانت العينة نفس السلم ، فان الرسول (عليه السلام) قد جعلها بيعا ؟ فقد روي عن ابن عمر انه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه

---

(٢١) المحلى : ٥١٢/٨ .
(٢٢) المحلى ١٠٦/٩ .

وسلم يقول :

« اذا ضن الناس بالدينار والدرهم ، وتبايعوا بالعين ـ وفي رواية : بالعينة ـ واتبعوا أذناب البقر ، وتركوا الجهاد في سبيل الله ، أنزل الله بهم بلاء ، فلم يرفعه عنهم حتى يراجعوا دينهم .

رواه احمد بألفاظ متقاربة من عدة طرق بعضها صحيحة ؛ وقال الزرقاني : صححه ابن القطان[٢٣] .

فهذا الحديث نص في ان العينة بيع ، وما دامت هي نفس السلم فان السلم بيع بالنص .

وانما قلت : ان هذا من باب الالزام ؛ لاني لا أعلم أحدا من الفقهاء غير ابن حزم جعل العينة والسلم شيئا واحدا ، فالسلم أمره معلوم وقد ادعى غير واحد من الفقهاء الاجماع على مشروعيته ، اما بيع العينة فهو ليس مجرد بيع سلعة الى أجل ـ كما ذكر ابن حزم ـ وانما هو صور كثيرة اشهرها :

ان يبيع شخص لآخر سلعة بثمن مؤجل ، ثم يشتري منه تلك السلعة بأقل من الثمن الاول نقدا[٢٤] . وله عدة صور اخرى ذكرها ابن رشد في المقدمات[٢٥] .

وقد عد جمهور العلماء هذا البيع من الذرائع الربوية ؛ ولذلك قالوا بتحريمه ، وممن قال بتحريمه أبو حنيفة ، ومالك ، وأحمد ؛ والحديث السابق صريح فيما ذهبوا اليه[٢٦] .

---

(٢٣) مسند احمد : ٧/٣٣ و١٠٤ و٣٠٦ ، شرح الزرقاني على الموطأ : ٣/٢٨٦ .

(٢٤) نيل الاوطار : ٥/١٧٦ .

(٢٥) مقدمات المدونة : ٢/٢١١ وما بعدها .

(٢٦) انظر ذلك في : البحر الرائق : ٦/٩٠ ، بداية المجتهد : ٢/١٢٣ ، المغني : ٤/٢٥٦ .

أما بالنسبة للدليل الثاني فاني أقول :ـ

كون السلم يختص بشرائط خاصة به لا دلالة فيه على أنه ليس نوعا من أنواع البيع ؛ اذ من البديهي ان تنوع الشيء الى انواع عدة يستلزم ان يكون لكل نوع قضايا يختص بها والا لكان هذا التنويع عبثا •

وأيضا : فان بيع الربوي بجنسه تشترط فيه المماثلة والتقابض ، وبيع الربوي بربوي من غير جنسه يشترط فيه التقابض ، وهذا لا يشترط في البيع المطلق ؛ ومع ذلك لم يقل أحد بأن هذه المعاملة ليست من أنواع البيع•

ثم أن أكثر الفروع التي احتج بها ابن حزم في دليله هذا هي موضع خلاف بين العلماء سنبينه فيما بعد •

من هذا كله نخلص الى ترجيح المذهب القائل : بأن السلم نوع من انواع البيع ، له شرائط خاصة لصحته ، وله اسم خاص يميزه عن بقية الانواع •

ب ـ هل السلم من عقود الغرر ؟

اختلف الفقهاء هنا على مذهبين :ـ

المذهب الاول :

ان السلم من عقود الغرر ؛ وكان مقتضى ذلك ان يكون حراما ، لكنه استثنى منها ، ورخص فيه ؛ للحاجة ، على خلاف القياس فيه •

وعبارات الفقهاء من أصحاب المذاهب الاربعة وغيرهم صريحة في ذلك[٢٧] •

---

(٢٧) المبسوط : ١٢/١٢٤ ، تحفة الفقهاء : ٢/٥ ، حاشية الدسوقي على شرح الدردير : ٣/١٩٥ ، نهاية المحتاج : ٤/١٨٢ ، المغني : ٤/٣١٢ ، سبل السلام : ٣/٤٩ ، وانظر : نيل الاوطار : ٣/٢٥٥ ، فتح الباري : ٤/٣٥٥ •

المذهب الثاني :ـ

كلام الرملي ـ وهو من فقهاء الشافعية ـ في النهاية يشعر بأن السلم من عقود الغرر وقد رخص فيه للحاجة ؛ ومع ذلك فان نص الشافعي في الأم يشعر بعكس ذلك ، فقد قال :

السلف قد يكون بيع ما ليس عند البائع ، فلما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حكيما عن بيع ما ليس عنده ، وأذن في السلف ؛ استدللنا على : انه لا ينهى عما أمر به ، وعلمنا : انه انما نهى حكيما عن بيع ماليس عنده اذا لم يكن مضمونا عليه ، وذلك بيع الاعيان(٢٨) .

فهذا النص يشير صراحة الى أن رأي الشافعي هو : ان عقد السلم لم يدخل في عقود الغرر اصلا .

وبمثل قول الشافعي قال ابن القيم(٢٩) .

الادلـــة :ـ

(دليل المذهب الاول)

حجة اصحاب هذا المذهب : ان بيع ما لا يملك العاقد بيعه عند العقد غرر ، والمعدوم وما ليس في الملك عند العقد لا يملك العاقد بيعه ، فاذا باعه كان هـذا البيع من عقود الغرر(٣٠) والغرر منهي عنه ، والحجة علـى ذلك :ـ

ما روي عن حكيم بن حزام انه قال : « يا رسول الله ، يأتيني الرجل

---

(٢٨) الام : ٣/٨٣ .

(٢٩) اعلام الموقعين : ١/٤٥١ .

(٣٠) شرح مسلم : ١٠/١٥٦ ، فتح القدير : ٥/١٩٥ ، تحفة الفقهاء : ٢/٦٧ .

فيريد مني البيع ليس عندي ، أفأبتاعه له من السوق ؟ فقال : لا تبع ما ليس عندك » •

رواه اصحاب السنن الاربعة[٣١] •

وما جاء في حديث أبي هريرة : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نهى عن بيع الغرر » رواه مسلم[٣٢] •

اذ ا تقرر ذلك : فان عقد السلم لا يخرج عن ذلك ؛ لان الاتفـاق حاصل على عدم اشتراط وجود المسلم فيه في ملك المسلم اليه عند العقد ، وجمور الفقهاء على عدم اشتراط وجوده اصلا عند العقد ـ كما سيأتـي بيان ذلك ـ فهو اما عقد على معدوم ، أو على ما ليس في ملك العاقد عند العقد ، وكل ذلك من عقود الغرر ؛ فثبت ان السلم من عقود الغرر •

وكان مقتضى القياس فيه ـ أي : القاعدة العامة ـ أنه لا يجوز ، لكن جاءت الادلة الشرعية بجوازه ـ وسيأتي ذكرها عند الكلام عن مشروعيته ـ فلذلك قلنا باستثنائه من مقتضى حكم القاعدة العامة في مثله •

(دليل المذهب الثاني)

احتج الشافعي بما سبق ذكره وحاصله :

ان النهي في حديث حكيم بن حزام مقصور على الاعيان ، أي : اذا كان المعقود عليه عينا معينة ، ولا يتناول المضمون ، أي : ما كان في الذمة ، والمسلم فيه لا يصح أن يكون معينا ، بل لا بد أن يكون في الذمة ؛ لذلك فالنهي في حديث حكيم لم يتناوله اصلا ؛ فهو لم يدخل في عقود الغرر حتى يستثنى منها ، وانما قلنا ذلك لان الذى نهى حكيما عن بيع ما ليس عنده هو

---

(٣١) سنن ابي داود : ٣/٢٨٣ ، الترمذي : ٣/٥٣٤ ، النسائي : ٧/ ٢٨٨ ، ابن ماجة : ٢/٧٣٧ •

(٣٢) مسلم هامش النووي : ١٠/١٥٧ •

الذي أمر بالسلم ، فلو كان النهي متناولا له لكان مأمورا به منهيا عنه في آن واحد ، وهذا لا يصح •

وعندي : ان استدلال الشافعي على هذا النحو لا يتم الا ببيان ما يلي:ـ

ان دعوى عدم دخول السلم في النهي ، مع العموم الذي تضمنه النص ، لا يتم الا اذا ثبت ان السلم كان مباحا ، ثم جاء النهي في حديث حكيم ، واستمرت الاباحة مع ذلك ؟ اما اذا لم يثبت ذلك فان الاصل عموم النهي ثم الاستثناء ؟ وقد بحثت المسألة فوجدت الامر قد جاء على الترتيب المذكور ؟ وذلك لان مشروعية السلم قد كانت في أول الهجرة وذلك لحديث ابن عباس ـ الآتي ذكره عند الكلام عن مشروعية السلم ـ فان فيه : « قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم) المدينة والناس يسلفون ••• الحديث » ؟ أما حديث حكيم فانه كان بعد ذلك بزمن طويل ؟ لان حكيما من مسلمة الفتح[٣٣] ، ومع ذلك استمرت اباحة السلم ، الامر الذي يدل دلالة أكيدة على عدم دخوله في النهي •

فان قيل : ان تأخر اسلام الراوي لا يدل على تأخر الحديث الذي يرويه ، كما هو معلوم في علم الاصول ؟ لاحتمال ان يكون قد سمعه من صحابي آخر ! قلت : قد تقدم الحديث ولفظه صريح في نفي هذا الاحتمال •

واحتج ابن القيم لذلك أيضا ، ورد على أصحاب المذهب الاول بما حاصله :ـ

أولا : قياس السلم على الابتياع بثمن مؤجل ؟ بجامع أن أحد العوضين في كل منهما مؤجل في الذمة ، حيث لا فرق بين أن يكون المؤجل

---

(٣٣) الاصابة : ١/٣٤٩ •

هو الثمن أو المثمن ؛ والدليل على ذلك :

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه »[٣٤] حيث ان ابن عباس قد استدل بها على مشروعية السلم ٠

ثانيا : قياس السلم على الاجارة ؛ بجامع أن أحد العوضين في كل منهما معدوم ؛ فالمسلم فيه معدوم ، وكذلك المنافع في الاجارة ٠

ثالثا : رد على أصحاب المذهب الاول : بأن هذه الاقيسة أولى من قياس السلم على بيع العين المعدومة ؛ لوجود فرق بين بيع الانسان ما لا يملكه ولا هو مقدور له ، وبين السلم اليه فيما هو مضمون في ذمته مقدور في العادة على تسليمه[٣٥] ٠

وعندي : ان هذا الرد غير وارد ؛ ويبدو ان ابن القيم قد ظن : ان أصحاب المذهب الاول قاسوا السلم على بيع المعدوم ، وليس الامر كما ظنه؛ فان المعارضين لم يقيسوا ، وانما قالوا : بأن السلم نفسه بيع معدوم أصلا ، او بيع معدوم في ملك العاقد ؛ فهو على خلاف القياس الاصلي فيه ، وهم يعنون بخلاف القياس : ان السلم جاء على خلاف القاعدة العامة في مثله ؛ لان القاعدة العامة : ان بيع المعدوم ، وما لا يملكه العاقد عند العقد لايصح ، والسلم من هذا القبيل ومع ذلك فهو جائز ، فحكمه قد جاء على خلاف مقتضى حكم القاعدة العامة[٣٦] ٠ ويكفي لدفع استدلالهم ما أثبته الشافعي : من أن السلم غير داخل في النهي الوارد في حديث حكيم ؛ ولذلك أرى ان الراجح هو المذهب الثاني ٠

---

(٣٤) سورة البقرة : الآية/٢٨١ ٠
(٣٥) اعلام الموقعين : ٤٥٢/١ ٠
(٣٦) انظر : فتح القدير : ٣٢٤/٥ ٠

(مشروعية عقد السلم)

نقل غير واحد من العلماء الاجماع على مشروعية السلم[٣٧] .

الا أن الماوردي وغيره نقلوا عن سعيد بن المسيب القول بعدم جواز السلم[٣٨] ، ونقله ابن حزم عن ابي عبيدة بن عبدالله بن مسعود[٣٩] .

أما النقل عن سعيد : فقد بينت بطلانه في كتابي : فقه الامام سعيد بن المسيب[٤٠] فليراجعه من أراد الاطلاع عليه .

وأما ابو عبيدة : فلا أعلم له حجة الا ان يكون قد جعله مما تناوله النهي في حديث حكيم بن حزام الذي تقدم ذكره ؟ الا اني قد أثبت فيما سبق عدم تناول النهي له .

فان قيل : ما المانع من جعل حديث حكيم ناسخا لمشروعية السلم مادام متأخرا عنها ؟

قلت : ان المانع من ذلك ان النسخ لا يصار اليه الا عند الضرورة ، ولا ضرورة هنا للمصير اليه ، ما دام قد أمكن حمل حديث حكيم على بيع الاعيان ؟ ثم ان الاجماع منعقد على استمرار جوازه ؟ وأيضا : فان آية الدين من آخر ما نزل من القرآن ، فقد نزلت قبل وفاة الرسول عليه السلام بتسعة أيام[٤١] وقد ذكر ابن عباس انها نزلت في السلم ـ كما سيأتي ذلك

---

(٣٧) انظر : الام : ٨١/٣ ، شرح مسلم : ٤١/١١ ، المغني : ٣١٢/٤ ، القرطبي : ٣٧٩/٣ ، حاشية العدوي على شرح الرسالة : ١٦٤/٢ ، الروض النضير : ٦١٤/٣ ، الفقه على المذاهب الاربعة : ٣٠٤/٢ .

(٣٨) الحاوي : ٦/باب السلم ، وانظر : سبل السلام : ٤٩/٣ ، نيل الاوطار : ١٩٢/٥ ، نهاية المحتاج : ١٨٢/٤ .

(٣٩) المحلى : ١٠٦/٩ .

(٤٠) انظر ج : ٧٢/٣ .

(٤١) تفسير الطبري : ٧٥/٣ ، الاتقان : ٣٣/١ ، مناهل العرفان : ٩٠/١ .

قريبا ـ فمن المستبعد بعد ذلك تصور نسخه •

وقد تضافرت الادلة على مشروعية السلم ، منها :ـ

١ ـ قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجـل مسمى فاكتبوه »

وقوله ـ في نفس الآية ـ : « الا أن تكون تجارة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها »[٤٢] •

وجه الدلالة من الجزء الاول من الآية :ـ

انها تناولت جميع المداينات اجماعا ؛ والمداينة من الدين ، وهو اسم لكل دين في الذمة ، فيدخل في ذلك : بيع السلعة المعينة بثمن الى أجـل مسمى ، وبيع السلعة في الذمة الى أجل مسمى وهو السلم[٤٣] • بل ان المنقول عن ابن عباس : ان هذه الآية نزلت في السلم خاصة •

قال القرطبي : معناه : ان سلم أهل المدينة كان سبب نزول الآية[٤٤]•

وروى الشافعي بسنده عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال :

« أشهد أن السلف المضمون الى أجل مسمى قد أحله الله تعالى في كتابه وأذن فيه » ثم قال : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى »[٤٥] •

ووجه الدلالة من الجزء الاخير :ـ

ان هذا الجزء يتكلم عن حكم البيع المتأخر ؛ فدل على أن ما قبله

---

(٤٢) سورة البقرة : الآية/٢٨٢ •

(٤٣) انظر : القرطبي : ٣/٣٧٧ ، المغني : ٢/٣١٢ الروض النضير : ٣/ ٦١٤ •

(٤٤) القرطبي : الصفحة السابقة •

(٤٥) الام : ٣/٨٠ •

يتكلم في الموصوف غير الناجز[٤٦] .

٢ ـ ورد في السنة أحاديث كثيرة تدل على مشروعية السلم منها :ـ

ما روي عن ابن عباس قال : « قدم النبي (صلى الله عليه وسلم) المدينة ، وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث ، فقال : من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم ، الى أجل معلوم » .

رواه الشيخان ، وأصحاب السنن الاربعة ، واللفظ للبخاري[٤٧] .

وجه الدلالة :

ان الرسول (عليه السلام) قد أقر أهل المدينة على أصل العقد ، وبين شرائطه ، وذلك دليل الجواز[٤٨] .

٣ ـ اجماع الصحابة ، ويدل عليه :ـ

ما روى عن ابن ابي مجالد قال : « اختلف عبدالله بن شداد بن الهاد ، وابو بردة في السلف ، فبعثوني الى ابن ابي اوفى فسألته ، فقال : انا كنا نسلف على عهد رسول الله وابي بكر وعمر ... الحديث »

رواه البخاري ، واصحاب السنن الا الترمذي[٤٩] .

وجه الدلالة :

ان عبدالله بن ابي أوفى قد حكى عن الكافة انهم كانوا يتعاملون بالسلم على عهد الرسول عليه السلام والخليفتين من بعده ، وهذه أمور

---

(٤٦) الحاوي : ٦/باب السلم والرهن فيه .

(٤٧) البخاري هامش الفتح : ٣٥٥/٤ ، مسلم هامش النووي : ٤١/١١ ، النسائي : ٢٩٠/٧ ابو داود : ٢٧٥/٣ ، الترمذي : ٦٠٢/٣ ، ابن ماجة : ٧٦٥/٢ .

(٤٨) المبسوط : ١٢٤/١٢ .

(٤٩) البخاري هامش الفتح : ٣٥٦/٤ ، النسائي : ٢٩٠/٧ ، ابو داود : ٢٧٥/٣ . ابن ماجة : ٧٦٦/٢ .

تشيع وتنتشر ، ولم ينقل عن أحد منهم انكار ؛ فكان ذلك اجماعا .

٤ ـ ويدل على جواز السلم من حيث المعنى :

ان عقد البيع يجمع ثمنا ومثمنا ، وقد تنوع الثمن الى نوعين : معين ، وموصوف في الذمة ؛ فكذلك يجب أن يتنوع المثمن الى نوعين : معين وموصوف في الذمة ؛ فالمعين : البيوع الناجزة ؛ والموصوف في الذمة : السلم(٥٠) .

(حكمة مشروعية السلم)

الحكمة في مشروعية السلم : التوسعة ، ودفع الحرج ؛ لان المسلم اليه قد يحتاج الى ما يحصل به على الضروري من مقومات الحياة ، أو ما ينفقه على زراعته او نحوها ، وقد لا يجد من يقرضه قرضا حسنا ، وليس عنده ما يبيعه الآن ، ولكن يقدر على الحصول عليه وتسليمه في المآل ؛ فجوز له السلم ؛ ليأخذ رأس المال ؛ فتندفع به حاجته الحالية .

وفيه أيضا منفعة للمسلم ؛ لانه يحتاج الى الاسترباح للنفقة على نفسه وعلى من تلزمه نفقته ، والاسترباح بالسلم أيسر ؛ لان المسلم فيه يكون ـ في العادة ـ نازلا في القيمة عن المبيع في البيع المطلق ؛ فيربح المسلم الفرق ؛ فمن اجل هذا شرع السلم : ليرتفق المسلم اليه برأس المال المعجل فينفقه في حوائجه ، ويرتفق المسلم بالاسترخاص ؛ ولولا مشروعيته لعم الضيق والعسر طائفة عظيمة من الناس ؛ وقد سماه الفقهاء : بيع المحاويج .

---

(٥٠) الحاوي : ٦/ باب السلم وأخذ الرهن فيه .

(٥١) انظر : المعاملات : ٢/٣٨١ ، القرطبي : ٣/٣٧٩ ، نصب الراية : ٤/٥١ ، المغني : ٤/٣١٢ .

(اركان السلم وشرائط كل ركن منها)

المراد بالركن هنا : ما يتوقف عليه وجود هذا النوع من المعاملات وان كان غير داخل في حقيقته ؛ والا فان ركن الشيء الحقيقي : هو أصله الداخل فيه ، وأصل السلم : هو الصيغة .

والاصطلاح الذي اخترته قد اختاره بعض الفقهاء[52] .

والمراد بالشرائط هنا : الشرائط الخاصة بالسلم ، دون الشرائط العامة التي يشترك فيها مع السلم بقية أنواع البيع .

أما الاركان فهي :-

الصيغة ، والعاقد ، والمعقود عليه .

والصيغة طرفان : الاول : الايجاب ، والثاني : القبول .

والعاقد طرفان : الاول : المسلم - بكسر اللام - ويسمى ايضا : رب السلم .

والثاني : المسلم اليه .

والمعقود عليه طرفان : الاول : المسلم به ، ويسمى أيضا : رأس مال السلم .

والثاني : المسلم فيه .

فلو قال شخص لآخر : أسلمت اليك هذا الدينار في ثوب صفته كذا ، فقال الآخر قبلت ؛ فان هذا القول من الايجاب والقبول : يسمى : الصيغة ؛ والشخص الموجب - صاحب الدراهم - يسمى : المسلم ، ورب السلم ؛ والشخص الثاني يسمى : المسلم اليه ؛ والدراهم تسمى : المسلم به ، ورأس

---

(٥٢) حاشية الباجوري على ابن قاسم : ١/٣٦٦ .

(٥٣) انظر : المصدر السابق ، وتحفة الفقهاء : ٦/٢ ، العناية : ٥/٣٢٣ .

مال السلم ؛ والثوب يسمى : المسلم فيه •

وأما الشرائط فهي :-

(أ - شرائط الصيغة)

اختلف العلماء في اشتراط شرطين لصحة صيغة عقد السلم :-

الشرط الاول :-

هـل يشترط في هذا العقـد أن تكون صيغته بلفظ : السلم ، أو السلف ؟

اختلف الفقهاء هنا على مذهبين :-

المذهب الاول :-

لا يشترط أن تكون الصيغة بلفظ السلم أو السلف ، وانما ينعقد السلم بهما كما ينعقد بالالفاظ التي ينعقد بها البيع •

فلو قال : اشتريت منك ثوبا صفته كذا بعشرة دراهم ، أو بعتك ثوبا صفته كذا بعشرة دراهم وذكر شرائط السلم ، كان ذلك العقد سلما ؛ ويشترط فيه ما يشترط في السلم من الشروط •

وبذلك قال الحنابلة ، والزيدية ، والامامية ، وابو حنيفة في أصح الروايتين عنه واختارها أبو يوسف ومحمد ، وهو وجه للشافعية رجحـه العراقيون ، وجمع من المتأخرين ، وقال الاسنوي : عليه الفتوى •

المذهب الثاني :-

لا يصح عقد السلم بغير اللفظين السابقين ؟ وعليه : فلو كانت الصيغة بلفظ البيع كان العقد بيعا لا سلما •

واليه ذهب الشافعية في أصح الوجهين ، وهو رواية عن أبي حنيفـة

اختارها زفر[٥٤] .

(الادلـــة)

دليل المذهب الاول :ـ

استدل أصحاب هذا المذهب : بأن السلم نوع من أنواع البيع ، وعليه فلو جرى العقد بلفظ البيع مع ذكر شرائط السلم انعقد سلما ، نظرا للمعنى ، واللفظ لا يعارضه ، لان كل سلم بيع ، فاطلاق البيع على السلم اطلاق له على ما يتناوله[٥٥] .

دليل المذهب الثاني :ـ

استدل أصحاب الشافعي : بأن لفظ السلم أخص من لفظ البيع ؛ فاذا استعمل اللفظ الخاص بالعقد انعقد سلما ، واذا استعمل اللفظ الذى هو أعم انعقد بيعا ، اعتبارا للفظ .

واستدل زفر : بان بيع ما ليس عند الانسان منهي عنه شرعا ؛ وانما الرخصة في السلم خاصة ؛ فاذا ذكر لفظ السلم جاز بطريق الرخصة ، والا فهو فاسد[٥٦] .

واجيب عن ذلك :ـ

بأن من عقد السلم بلفظ البيع ، وقرن ذلك بذكر شرائط السلم ؛ فقد أتى بمعنى السلم ، والعبرة للمعاني دون الالفاظ ؛ والدليل على ذلك:ـ

---

(٥٤) الفتاوى الخانية : ٢/١١٥ ، الدر المختار : ٤/٢١٢ ، الاختيار : ٢/٣٤ ، الحاوي : ٦/باب السلم ، نهاية المحتاج : ٤/١٨٨ ، حاشية الباجوري : ٢/٣٦٦ ، المغني : ٤/٣١٢ ، البحر الزخار : ٣/٣٩٨ ، شرائع الاسلام : ٢/٦١ .

(٥٥) انظر المصادر السابقة .

(٥٦) الحاوي : الصفحة السابقة ، والمبسوط : ١٢/٢٠١ .

ان من قال : ملكتك هذه العين بعشرة دراهم وقبل الآخر كان بيعا وان لم يذكر لفظ البيع ، مع ان لفظ البيع خاص ولفظ التمليك عام ؛ قال السرخسي : وهذا على اصل زفر أظهر ؛ فانه يجعل الهبة بشرط العوض بيعا ابتداء[٥٧] .

وأيضا : فان دليل زفر مبني على أن السلم مستثنى من بيع ما ليس عندك ، وقد بينا فيما سبق : ان السلم لم يدخل في النهي أصلا .

وبهذا يتبين رجحان المذهب الاول .

الشرط الثاني :-

هل يشترط أن يكون العقد باتا لم يدخله الخيار ؟

لا خلاف في ثبوت خيار العيب في السلم ؛ لأنه لا يمنع تمام القبض .

ولا خلاف في عدم ثبوت خيار الرؤية في المسلم فيه ، لان فائدته فسخ العقد عند الرؤية ، والسلم لا ينفسخ بذلك ؛ لان الواجب بهذا العقد ثابت في الذمة ، وما أخذه عين ؛ فلو رد المأخوذ عاد الى ما في ذمته ، فيثبت الخيار فيما أخذ ثانيا وثالثا الى ما لا يتناهى ؛ فاذا لم يفد هذا الخيار فائدته هنا لا يجوز اثباته ؛ وهذا بخلاف بيع العين ؛ لان خيار الرؤية يفيد فائدته فيه ؛ حيث ان العقد ينفسخ عند الرؤية اذا رد المبيع ؛ لانه رد عين ما تناوله العقد فينفسخ .

ويثبت في السلم خيار المجلس عند القائلين به ؛ لانه لا يترتب على ثبوته محذور ؛ ولانه أحد أنواع البيع فيثبت فيه خيار المجلس كما يثبت في بقية الانواع .

ثم اختلفوا في ثبوت خيار الشرط على مذهبين :-

---

(٥٧) انظر المصدر السابق .

المذهب الاول :

يشترط لصحة العقد أن يكون باتا : خاليا من خيار الشرط ؛ فاذا دخل خيار الشرط في عقد السلم أفسده •

وبذلك قال أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، والزيدية •

المذهب الثاني :-

يصح عقد السلم مع خيار الشرط •

وبذلك قال مالك ، والامامية •

لكن ينبغي ان يعلم : ان خيار الشرط عند مالك يجوز ان يكون لاكثر من ثلاثة أيام الا في السلم فانه لا يجوز ان يكون لاكثر من ذلك •

وقد أجازه مالك في السلم لثلاثة أيام ؛ لانه أجاز لرب السلم ان يشترط تأخر رأس المال لهذه المدة •

اما الامامية : فانهم اشترطوا تسليم رأس المال في المجلس ومع ذلك اجازوا فيه الخيار •

ويبدو أنهم جعلوا للسلم حكم البيع ؛ لانه نوع من أنواعه •

ولكن يرد على هذا :

ان خيار الشرط يعدم الملك ؛ لأنه يجعل العقد في حق الملك كالمعلق بشرط سقوط الخيار ، والمعلق بالشرط كالمعدوم قبله ؛ وبهذا يتضح : ان تأثير الخيار على العقد أشد من تأثيرعدم قبض رأس المال في المجلس ، وعدم القبض مبطل للسلم ، فاشتراط الخيار مبطل له من باب أولى •

وأيضا : فان العقد مع الخيار يجعل القبض كلا قبض ؛ لان للقبض حكم العقد ؛ وقد بينا ان العقد مع الخيار في حق الملك كالمعدوم ؛ فكذلك يكون القبض مع الخيار كالمعدوم ؛ وبهذا يتبين : ان القبض مع شرطالخيار

لا يتم ، والافتراق قبل تمام القبض مبطل للعقد[٥٨] .

أما مالك : فانه بني جواز الخيار على جواز تأخير قبض رأس المال ؛ وهذا مرجوح كما سيأتي

وبهذا يتبين رجحان المذهب الاول .

(ب ـ الشرائط المشتركة بين رأس المال والمسلم فيه)

الشرط الاول :

ان يكون البدلان مما يصح النساء بينهما ؛ أي : يصح ان يباع احدهما بالآخر نسيئة ؛ لان من شرائط صحة السلم ـ عند الجمهور ـ أن يكون المسلم فيه مؤجلا ؛ فاذا كان البدلان مما لا يصح النساء بينهما ؛ فانه لا يجوز التأجيل في بيع احدهما بالآخر ، الامر الذي يؤي الى بطلان السلم ؛ لفقدان بعض شرائط صحته ، وهذا الشرط مجمع عليه[٥٩] . حتى من القائلين بجواز السلم الحال ـ كالشافعية ـ فان المعتمد عندهم : عدم صحة تسليم الدراهم في الدنانير ، او الحنطة في الشعير سلما مؤجلا بالاتفاق ، وحالا على الاصح وان نويا بتسليم الدراهم في الدنانير الصرف ؛ وعللوا البطلان بتضاد أحكام السلم والصرف ؛ فان هذا يقتضي التقابض ، والسلم يقتضي التأجيل[٦٠] .

---

(٥٨) انظر المبسوط : ١٤٣/١٢ ، الهداية مع فتح القدير والعناية : ٥/ ٣٤٣ ، المهذب : ٣٩٧/١ ، بدائع الصنائع : ٣١٤٨/٧ ، حاشية الباجوري : ٣٧٣/١ ، تحفة الفقهاء : ١٢/٢ ، المعاملات : ٣٨١ ، البحر الزخار : ٤٠٠/٣ .

(٥٩) بداية المجتهد : ٢٢٠/٢ .

(٦٠) شرح المناهج مع حاشيتي قليوبي وعميرة عليه : ٢٥٥/٢ .

وتبغي الاشارة هنا : الى أن الحنفية يمنعون النساء في بيع الموزونات بعضها ببعض ، ومقتضى هذا : عدم جواز تسليم النقود في الموزونات ؛ لان علة الربا فيها ـ عندهم ـ هي الوزن ؛ الا انهم استثنوها وأجازوا اسلامها في الوزنيات للضرورة وحاجة الناس الى ذلك ؛ لانها أثمان فلو منع السلم بها لادى ذلك الى الحرج[٦١] .

وما يصح النساء فيه مما لا يصح يعرف في باب الربا من كتب الفقه ، وتجده مبسوطا في كتابي : فقه الامام سعيد بن المسيب[٦٢] .

الشرط الثاني :

أن يكون كل من البدلين معلوم : الجنس ، والنوع ، والصفة ، والقدر .

أما العلم بالجنس : فيذكر بأنه دراهم او دنانير ، او حنطة أو شعيرا ، ونحو ذلك .

واما العلم بالنوع : فيذكر مثلا نوع النقد اذا كان في البلد نقود مختلفة ؛ وفي الحنطة يقول : عراقية أو مصرية مثلا ، أو مسقية بماء دائم ، أو بماء المطر .

وأما العلم بالصفة : فانه يذكر من الصفات ما يختلف الثمن باختلافها، وتنتفي بذكرها الجهالة عن الموصوف .

فيذكر : كونه رديئا أو متوسطا او جيدا .

وفي الحيوان مثلا : يبين بعد ذكر النوع ـ من ابل او بقر او غنم أو نحو ذلك ـ السن ، والذكورة او الانوثة ، واللون اذا كان النوع

---

(٦١) الاختيار : ٢/٣٦ .
(٦٢) أنظر : ٣/٤١ .

الواحد تختلف ألوانه ؛ ويذكر في الابل كونها بختا او عرابا ، وفي الغنم ضأنا او ماعزا ، وفي الخيل عربية او غيرها ، وهكذا •

واذا كانت في الحيوانات سلالات جيدة غير نادرة الوجود يذكر ذلك ايضـا •

وفي القماش : يبين بعد ذكر نوعه ـ من قطن او صوف او نحـو ذلك ـ البلد الذي يصنع فيه ، والصفافة والرقة ، والنعومة والخشونة •

وينبغي ان لا يستقصي المسلم في صفات المسلم فيه حتى يصل الى درجة يندر معها وجوده بتلك الصفات ؛ فان فعل ذلك بطل السلم ؛ لان من شـرائط صحته : أن يكون المسلم فيه عـام الوجـود عنـد المحـل ، واستقصاء الصفات على هذا الوجه يمنع من ذلك •

ويلاحظ هنا :

ان أبا حنيفة اشترط في الدراهم والدنانير اذا جعلت رأس مال فـي السلم : أن تكون منتقدة ، أي : مفحوصة من قبل خبير ؛ ليبين انها غـير مغشوشة ؛ اذ من المعلوم ان النقود كانت من الذهب والفضة ، واحتمال الغش فيها وارد •

كما منع الحنفية : ان تكون الدراهم والدنانير مسلما فيها ، وسيأتي لهذا مزيد بيان عند الكلام عن محل السلم •

وأما العلم بالمقدار :

فانه يكون بذكر مقدار ما يتعلق به العقد ، وزنا ان كان من الموزونات ، وكيلا ان كان من المكيلات ، وذرعا ان كان من المذروعات ؛ وعددا ان كان من المعدودات المتقاربة •

وكونه مكيلا او موزونا أو غير ذلك يعرف بالشرع ان كان الشرع قد

قدره ؛ فالحنطة والتمر مثلا قدرهما الشرع بالكيل في الزكاة والكفارات ، والذهب والفضة قدرهما بالوزن في الزكاة والديات ، والحيوان قدره الشرع بالعدد في الزكاة والديات وهكذا ؛ فان لم يكن الشرع قد قدره فالمرجع في ذلك العرف .

ويشترط بالاجماع أن يكون الشيء الذي يقدر به معلوما عند عامة الناس ؛ فلا يجوز التقدير بوزن هذه الحجارة ، أو كيل هذا الوعاء ، أو طول هذه الخشبة أو طول ذراع فلان ؛ فان هذه الامور قد تتلف ؛ وانما يجب ان يقدر الموزون بما تعارف الناس الوزن به ، كالحقة ، والكيلو ، والطن ، ونحو ذلك .

وكذلك المكيل يقدر بما تعارف الناس الكيل به : كالغالون ، والصفائح، والطوس التي اعتاد الناس الكيل بها .

وكذلك المذروع يجب ان يقدر بما تعارف الناس الذرع به ، كالمتر ، والذراع المعروف ونحو ذلك .

وقد أجاز مالك التقدير التقريبي ، وهو ما يسمى : بالتحري ، عند فقدان آلة الوزن أو الكيل أو عند عدم نصب السلطان ما يذرع به .

وواضح أن التحري يبعد العمل به في زماننا ؛ لوجود مقادير يوزن بها ، ومكاييل ، ومقاييس للذرع كلها معتمدة من قبل السلطة.

وهل يجوز وزن المكيل او العكس ؟

هنا اختلف العلماء على ثلاثة مذاهب :ـ

المذهب الاول :

لا يجوز السلم في الموزون الشرعي الا وزنا ، وفي المكيل الا كيلا ، وان خالف ذلك عرف الناس .

وبذلك قال أحمد في احدى الروايتين

المذهب الثاني :

يجوز السلم في المكيل وزنا ، وفي الموزون كيلا ، اذا جرى عرف الناس بذلك • وبه قال مالك •

المذهب الثالث :

يجوز السلم في المكيل وزنا ، وفي الموزون كيلا اذا أمكن ذلك ؛ بأن كان صغير الحجم لا يتجافى في المكيال ، سواء جرى العرف بذلك ام لا •

وبذلك قال أبو حنيفة ، والشافعي ، والزيدية ، وأحمد في أصح الروايتين عنه •

الادلـــة :

استدل للمنع :ـ

بالقياس على بيع الربويات بعضها ببعض ؛ فانه لا يجوز فيها كيل الموزون ، ولا وزن المكيل ؛ فكذلك هنا •

وبالقياس على السلم في المذروع وزنا ، فانه لا يصح ، فكذلك هنا ؛ بجامع أن كلا منهما قد قدر بغير ما هو مقدر به في الاصل •

والراجح عندي : هو المذهب الثالث : لان الغرض هنا ، هو : معرفة القدر ، والخروج من الجهالة ؛ ليمكن التسليم من غير نزاع ، فبأي قدر اتفق على التقدير به جاز •

أما القياس على بيع الربويات فهو قياس مع الفارق ؛ لان الشرط فيها : التماثل ، في المكيل كيلا ، وفي الموزون وزنا ، ولا نعلم هذا الشرط اذا جرى التقدير بغير المقدار الاصلي •

وكذلك القياس على المذروعات ؛ لان تقديرها لا يتأتى بغير الذرع ، وليس كذلك المكيل والموزون •

وينبغي أن يلاحظ هنا: ان الحنفية لم يكتفوا في ثياب الحرير بالذرع ؛ وانما لا بد أن يضاف الى الذرع الوزن ؛ لان قيمة الحرير تختلف باختلاف الـوزن •

اذا تقرر ذلك :

فان معرفة الجنس ، والنوع ، والقدر ، والصفة شرط في المسلم فيه بالاجماع ؛ فلا يصح عقد السلم اذا جهل شيء من ذلك ، او كان المسلم فيه مما لا يمكن ضبطه بالصفة والمقدار •

وكذلك اتفقوا على اشتراط ذلك في رأس المال اذا لم يكن حاضرا عند العقد ؛ ومعلوم : أن حضوره عند العقد ليس بشرط ؛ وانما قبضه قبل التفرق هو الذى اختلف في اشتراطه كما سيأتي •

ولكنهم اختلفوا في اشتراط معرفة مقدار رأس المال اذا كان حاضرا عند العقد على مذهبين :ـ

المذهب الاول :

تكفي رؤية رأس المال عن معرفة مقداره •

وبذلك قال ابو يوسف ، ومحمد ، والزيدية ، والشافعي في اظهر قوليه ، وأحمد في احدى الروايتين ، ونسبة الكمال لمالك •

المذهب الثاني :

لا بد من معرفة مقدار رأس المال ولو كان حاضرا •

روي ذلك عن ابن عمر ، وبه قال ابو حنيفة ، والثوري ، والامامية ، والشافعي في قول ، وأحمد في رواية ، ونسبه ابن قدامة لمالك •

الا ان ابن رشد ذكر : انهم قالوا : لم يحفظ عن مالك في ذلك شيء ، والذي في المدونة، وشرح الدردير: جوازكون رأس المال غيرمعلوم المقدار•

وذكر ابن جزي : أن أصحاب مالك اختلفوا على المذهبين اللذين سبق ذكرهما .

ومثال المسألة :

أن يقول صاحب رأس المال : اسلمت اليك هذه الدراهم ، أو هذه الدنانير ، أو هذه الحنطة في كذا . ويشير الى الدراهم او الدنانير أو الحنطة من غير معرفة مقدارها ؛ فقد أجاز ذلك الاولون ، ومنعه الفريق الثاني .

الادلــــة :

دليل المذهب الاول :-

احتج أصحاب هذا المذهب : بالقياس على بيوع الاعيان ؛ فان الثمن فيها تغني مشاهدته عن معرفة قدره ، فكذلك هنا ، بجامع ان كلا منهما عوض مشاهد .

دليل المذهب الثاني :-

واحتج هؤلاء : بالقياس على المسلم فيه ؛ بجامع أن كلا منهما عوض تناوله عقد السلم .

ولان جهالة المسلم فيه مانعة من صحة السلم بالاتفاق ؛ وجهالة رأس المال مؤدية اليه ، والمؤدي الى الممتنع ممتنع ؛ وبيان ذلك :-

ان بعض رأس المال قد يظهر مستحقا ، فيفسخ السلم في المسلم فيه بقدره ، فاذا لم يكن رأس المال معلوما أصبح المسلم فيه مجهولا .

ثم ان عدم معرفة رأس المال قد يؤدي الى النزاع ؛ وذلك فيما لو تصرف المسلم اليه في رأس المال وعجز عن تحصيل المسلم فيه ؛ فيحتاج هنا الى رد مثل رأس المال أو بدله ، وكيف يعرف ذلك اذا لم يكن معلوم المقدار ؟ .

ثم ان هذا القول مروي عن ابن عمر ، قال الكمال : وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس .

واعترض على بعض هذا الاستدلال :

بأن ظهور بعض رأس المال مستحقا ، أو العجز عن الحصول على المسلم فيه كلها أمور موهومة ، والموهوم غير معتبر .

وأجيب :

بأن الموهومات قد اعتبرت في هذا العقد ، فقد ورد النص والاجماع : بعدم صحة السلم بمكيال شخص بعينه لا يعرف مقداره ، أو بوزن حجر معينه ، أو بذراع شخص معين ؛ وعللنا ذلك : باحتمال الهلاك ؛ فهذا موهوم قد اعتبر في عقد السلم ؛ فكذلك ما نحن فيه .

والمذهب الثاني هو الراجح عندي لما ذكرته من الادلة[٦٣] .

(جـ ما يختص برأس المال من الشروط)

قبض رأس المال في المجلس قبل التفرق ، اختلف العلماء في اشتراطه على ثلاثة مذاهب :

المذهب الاول :

يشترط قبض جميع رأس المال في المجلس ؛ فاذا لم يقبض منه شيء ، أو قبض بعضه في المجلس ، والبعض الآخر بعد التفرق لم يصح عقد السلم .

---

(٦٣) انظر هذا البحث في : الهداية مع فتح القدير : ٣٣٧/٥ وما بعدها ، تحفة الفقهاء : ٦/٢ وما بعدها ، المبسوط : ١٤٢/١٢ ، بداية المجتهد : ٢٢٠/٢ وما بعدها ، القوانين الفقهية : ٣١ ، شرح الدردير : ١٩٧/٣ ، مغني المحتاج : ١٠٤/٢ ، مواهب الجليل مع التاج والاكليل : ٥١٦/٤ ، حاشية الباجوري : ٣٦٧/١ وما بعدها، المغني: ٣٣٧/٤،الروض النضير : ٦٢٢/٣، شرائع الاسلام : ٦٣/٢ .

وبذلك قال الثوري ، وابن شبرمة ، والظاهرية ، وهو وجه للشافعية، والحنابلة(٦٤) .

المذهب الثاني :

كالمذهب الاول الا انه قال : اذا قبض البعض في المجلس والبعض الآخر بعد التفرق ، صح فيما قبضه في المجلس وما قابله من المسلم فيه ، وبطل في الباقي .

وبه قال ابو حنيفة ، والزيدية ، والامامية ، وهو أصح الوجهين عند الشافعية ، والمنصوص عن أحمد(٦٥) .

المذهب الثالث :

وهو مذهب مالك قال : لا يشترط قبض رأس المال في المجلس ، بل يجوز أن يشترط تأخيره الى ثلاثة أيام فما دونها؛ فان اشترط التأخير أكثر من ذلك لا يصح السلم ؛ وان أخر أكثر من ذلك بدون شرط فان أخره الى حلول الاجل في المسلم فيه بطل ، وان لم يؤخره الى حلول الاجل ، فعن مالك قولان : قول بالفساد ، وقول بعدمه ، والمشهور ــ على ما ذكر الحطاب ــ : ان التأخير فوق الثلاث بدون شرط يفسد العقد كالتأخير بشرط(٦٦) .

---

(٦٤) المحلى : ٩/١١٠ ، حاشية الباجوري : ١/٣٧٣ ، المغني : ٤/٣٣٥ .

(٦٥) أنظر المصادر السابقة ، بدائع الصنائع : ٧/٣١٥٥ ، الروض النضير : ٣/٦٢٢ ، البحر الزخار : ٣/٣٩٨ ، شرائع الاسلام : ٢/٦٣ .

(٦٦) مواهب الجليل : ٤/٥١٥ .

الادلـــة :

دليل مالك :ـ

احتج لمالك : بأن عقد السلم عقد معاوضة ، لا يخرج بتأخير قبضه من أن يكون سلما ؛ فأشبه ما لو تأخر القبض الى آخر المجلس[٦٧] .

دليل المذهبين الآخرين :ـ

استدل المذهبان الآخران على اشتراط القبض بما يلي :ـ

١ ـ حديث ابن عباس السابق فان فيه : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم » .

وجه الدلالة :

ان التسليف في اللغة التي خاطبنا بها الرسول عليه السلام : هو ان يعطي المسلف شيئا في شيء ، فمن لم يدفع ما أسلف فانه لم يسلف شيئا ، لكن وعد بأن يسلف .

٢ ـ ان عدم اقباض رأس المال مع اشتراط تأجيل المسلم فيه يؤدي الى بيع دين بدين ، وهو غير جائز ؛ لما فيه من اشغال ذمتين بلا فائدة ؛ ولما روي عن ابن عمر :

« ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالىء بالكاليء ، وقال : هو النسيئة بالنسيئة » .

رواه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم[٦٨] .

الا ان البيهقي غلطه ؛ وذلك لان الحاكم رواه من طريق موسى بن عقبة ؛ والبيهقي يقول : هو موسى بن عبيدة الربذي ؛ وليس موسى

---

(٦٧) المغني : ٤/٣٣٤ .
(٦٨) المستدرك : ٢/٥٧ .

بن عقبة ؛ وموسى بن عبيدة ضعيف عند أكثر المحدثين • وقد وثقه ابن سعد •

ورواه عبدالرزاق من طريق أخرى فيها ابراهيم بن ابي يحيى الاسلمي ، وهو ضعيف عن أكثر المحدثين ، وقد وثقه الشافعي ، وابن الاصبهاني ، وأثنى عليه ابن عدي ، وابن عقدة(٦٩) •

٣ ـ القياس على الصرف ؛ بجامع أن كلا منهما لا يجوز فيه التأخير المطلق للعوض ، والصرف لا يجوز فيه التفرق قبل القبض ، فكذلك السلم •

ثم استدل من اشتراط دفع الكل :

بأن من دفع البعض دون البعض فسد عقده ؛ لان الصفقة واحدة ، والعقد واحد ، والعقد الواحد اذا جمع بين فاسد وجائز ؛ فهو كله فاسد ، لان العقد لا يتبعض(٧٠) •

وأرجح المذاهب ـ عندي ـ هو المذهب الثاني ، وذلك لما يلي :ـ

ان عقد السلم قد انعقد صحيحا قبل القبض ، لان القبض ليس شرطا لصحة انعقاد العقد ، وانما هو شرط لبقاء العقد صحيحا(٧١) • بدليل :ـ ان المسلم لو قال للمسلم اليه : أسلمت اليك وسقا من الحنطة وصفها كذا في وسق من التمر وصفه كذا ، يستحق عليك بتاريخ كذا ، صح العقد ، ثم يتوقف دوام الصحة على اقباض رأس المال في المجلس ، ولو كان الاقباض شرطا لصحة الانعقاد لوجبت مقارنته للعقد ؛ ويدل عليه في مسألتنا هذه : أنه لو أسلمه البعض الآخر قبل التفرق صح في الجميع ؛ وعليه : فما دام

---

(٦٩) أنظر : مجمع الزوائد : ٤/٨٠ ، نصب الراية : ٤/٤٠ ، ميزان الاعتدال : ١/٥٤ و٤/٢١٣ •

(٧٠) المحلي : ٩/١٠٩ ، الروض النضير : ٣/٦٢٢ •

(٧١) المبسوط : ١٢/١٣٠ •

العقد قد صح فان حكمه يظهر فيما استوفى الشرائط من المعقود عليه ، ولا يسري الفساد الى الباقي ، ما دام المعقود عليه قابلا للتجزئة ، ونظير ذلك :

من اشترى شاتين صفقة واحدة كل شاة بدينار ، فان العقد يصح في الجميع ؛ فاذا هلكت احدى الشاتين قبل القبض ، انفسخ العقد في الشاة الهالكة وما يقابلها من الثمن ، وصح في الباقية وما يقابلها من الثمن ؛ فالعقد لم يجمع جائزا وفاسدا ، وانما ضم جائزا فقط ، ثم لحق الفساد جزءا منه فيفسد هذا الجزء دون غيره •

وهذا كله لو سلمنا ان العقد الذي يضم جائزا وفاسدا يفسد ، ولكن هذا غير مسلم أيضا ؛ فان مسألة تفريق الصفقة أمرها مشهور عند الفقهاء وهي :ـ

أن يتم العقد صفقة واحدة على شيئين : احدهما جائز ، والاخر غير جائز ، كخل وخمر مثلا ، ففي المسألة شبه اتفاق من فقهاء المذاهب الاربعة على تفريق الصفقة : فيصح العقد في الجائز ، ويفسد في الثاني ، وبهذا قال ابو حنيفة ، ومالك ، والشافعي في أصح قوليه ، والحنابلة في أحد الوجهين عندهم(٧٢) ؛ فاذا قارنا مسألتنا هذه بمسألة تفريق الصفقة وجدنا ان القول بالصحة في هذه أولى منه في تلك •

أما قياس مالك ما بعد المجلس على آخر المجلس فهو قياس مع الفارق ؛ فان حكم أول المجلس وآخره واحد ، وليس كذلك ما بعده ؛ بدليل الصرف : فانه يجوز تأخير التقابض فيه ما دام المتعاقدان في المجلس ، ولا يجوز تأخيره الى ما بعد المجلس •

---

(٧٢) أنظر : المغني : ٤/٢٩١ ، المجموع : ٩/٤٢٧ •

(د ـ ما يختص بالمسلم فيه من الشرائط

أولا ـ الشرائط المجمع عليها :

الشرط الاول :

أن يكون مما يمكن ضبطه بالصفة والمقدار[٧٣] • وقد مضت الاشارة لذلك ، وسيأتي له مزيد بيان عند الكلام عن محل السلم •

الشرط الثاني :

أن يكون مطلقا في الذمة : فلا يجوز في شيء معين ، كأسلمت اليك في هذا الوسق من الحنطة[٧٤] •

الشرط الثالث :

أن يكون عام الوجود عند حلول الاجل : **فلو أسلم فيما لا يعم وجوده**، أو يخشى عدمه عند الاجل ، لا يصح السلم ، **وعليه :**

فلا يجوز أن يجعل الاجل الى زمان لا يعم فيه وجود المسلم فيه : كأن يسلم في رطب ويجعل الاجل في الشتاء ، ونحو ذلك •

ولذلك أيضا : لا يجوز الاستقصاء في أوصاف المسلم فيه على وجه يؤدي الى ندرة وجوده ؛ فان فعل المسلم ذلك بطل السلم •

كما لا يجوز أن يشترط في المسلم فيه ان يكون من مكان معين لا يؤمن انقطاعه فيه عند حلول الاجل ، كأن يسلم في وسق من ثمر بستان معين أو قرية صغيرة معينة ؛ لاحتمال ان تجتاح ثمر هذا البستان او تلك القرية جائحة • وهذا كله مجمع عليه[٧٥] • الا ان مالكا اجاز السلم في ثمر

---

(٧٣) بداية المجتهد : ٢/٢٢١ •

(٧٤) القوانين الفقهية : ٣١ •

(٧٥) المغني : ٤/٣٣٢ •

بستان بعينها اذا بدا صلاحها ، ولم يتأخر القبض[٧٦] .

وزاد الحنفية على ذلك : عدم جواز اشتراط كون المسلم فيه من قرية عظيمة أو بلد كبير ، لاحتمال الانقطاع عند حلول الاجل ؛ واذا أراد المسلم التعيين فيكون بالاقليم او القطر ؛ لان هذه هي التي يؤمن في الغالب انقطاع ثمرها[٧٧] .

والظاهر يؤيد هذا ، لا سيما في المناطق التي تعتمد الزراعة فيها على الامطار ؛ ومع ذلك فالامر قريب ، لان من أجاز اشتراط كون المسلم فيه من نتاج قرية عظيمة انما شرط مع ذلك الأمن من انقطاعه فيها عند المحل غالبا ، فخرج بذلك من العهدة .

ثم قد يمر بناظرك في كتب الحنفية : لو أسلم في ثوب هروي ، او حنطة بخارية ، ونحو ذلك، فينبغي ان تلاحظ هنا: انهم يعنون بقولهم هروي وبخاري ونحو ذلك : بيان الصفة ، لا تخصيص البقعة ، بمعنى : ان الثوب الهروي ، هو نوع من الثياب له مواصفات خاصة معروفة ، ولا يعنون بذلك : خصوص الثياب المصنوعة في ولاية هراة ، حتى لو تعورف على ان المقصود بالنسبة تخصيص البقعة لا يصح السلم فيها .

ثانيا ـ الشرائط المختلف فيها :

الشرط الاول : تأجيل المسلم فيه .

أجمع العلماء على : جواز السلم المؤجل الى أجل معلوم[٧٩] .

وأجمعوا على : أن الاجل يجب ان يكون معلوما في الجملة[٨٠] .

---

(٧٦) المدونة : ٩/٥ .
(٧٧) رد المختار : ٤/٤١٥ .
(٧٨) أنظر المصدر السابق .
(٧٩) شرح مسلم : ١١/٤١ .
(٨٠) المغني : ٤/٣٢٩ .

ثم اشترط بعضهم : تعيين الاجل بزمن بعينه : كأن يقول : الى يوم كذا من شهر كذا •

واليه ذهب ابو حنيفة ، والشافعي ، والزيدية ، والامامية ، وأحمد في رواية[٨١] •

وأجاز بعضهم التأقيت بما سبق ، وبالمواسم التي يقل الاختلاف فيها : كالحصاد ونحوه •

وبهذا قال جمع من الصحابة والتابعين والفقهاء ، وهو مذهب مالك ، وأحمد في رواية[٨٢] •

الادلـــة :

دليل المذهب الاول :

احتج أصحاب هذا المذهب ، بقوله عليه السلام في حديث ابن عباس السابق : « الى اجل معلوم » •

وجه الدلالة :ـ

ان الحديث قد اشترط العلم بالاجل ، والحصاد ونحوه يختلف ، فلا يصح أن يكون أجلا ؛ لانه غير معلوم •

والراجح عندي هو المذهب الثاني ، وذلك :

لان التأجيل الى الحصاد ونحوه تأجيل بوقت من الزمن ، يعرف في العادة ، ولا يتفاوت كثيرا ، وما فيه من تفاوت يسير قد تعارف الناس على التسامح فيه ، ويدل على صحة ذلك :

---

(٨١) مختصر الطحاوي ٨٦ ، مغني المحتاج : ٢/١٠٥ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٢ ، الروض النضير : ٣/٦٢٠ ، شرائع الاسلام : ٣/٦٤ •

(٨٢) مغني المحتاج : الصفحة السابقة ، المدونة : ٩/١٥٩ ، بدايـــة المجتهد : ٢/٢٢٢ •

ما جاء في حديث عبدالله بن عمرو ـ فان فيه ـ : « ان النبي (عليه السلام) أمره ان يشتري الابل الى خروج المصدق » •

رواه الحاكم والدار قطني ، وسيأتي الحديث تاما مخرجا[83] •

وجه الدلالة :

أن خروج المصدق ليس له يوم معلوم لا يتقدم ولا يتأخر ، وانما هو موسم معلوم ، وقد جعله الرسول (عليه السلام) أجلا ، فكذلك كل ما كان مثله •

ثم اختلف الفقهاء في السلم الحال على مذهبين :ـ

المذهب الاول :

قال بعدم جواز السلم الحال ، وجعل تأجيل المسلم فيه شرطا في صحة السلم •

واليه ذهب ابو حنيفة ، ومالك ، وأحمد ، والظاهرية ، والزيدية ، والامامية في قول •

ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في الاجل الذى لا بد منه لصحة السلم :ـ

فقال الظاهرية وبعض الزيدية : يكفي مطلق الاجل : ساعة فما فوقها•

وحده بعض الحنفية : بنصف يوم فما فوقه ، وحده البعض الآخر منهم: بثلاثة أيام فما فوقها ، وهو قول لبعض الزيدية؛ والاصح عند الحنفية: انه شهر فما فوقه ، ونحوه مذهب أحمد ؛ فانه جعل الاجل شهرا وما قاربه •

وقال مالك : الاجل ما ترتفع فيه الاسواق وتنخفض ، وحده بعض

---

(٨٣) الدار قطني : ٢/٣١٨ ، المستدرك : ٢/٥٦ •

المالكية : بخمسة عشر يوما فصاعدا ، وهو قول الليث ؛ والذى رجحه الباجي : عدم التحديد ، وانما يرجع في ذلك الى عرف كل بلد على حدة .
وقال بعض الزيدية : الاجل اربعون يوما فصاعدا .

المذهب الثاني :

يصح السلم الحال .

وبه قال عطاء ، والشافعي ، وأبو ثور ، واختاره الشوكاني ، وهو قول للامامية رجحة الحلي .

وأجازه بعض المالكية ، الا أن القرطبي قال ما حاصله :

ان من أجاز السلم الحال من المالكية انما اجازه فيما اذا كان البلد الذي يقضي فيه المسلم فيه غير البلد الذي عقد السلم فيه ، اقامة لاختلاف الاسواق باختلاف البلدان مقام اختلافها بالازمان .

الادلـــة :

(أدلة المذهب الاول)

١ ـ قوله عليه السلام في حديث ابن عباس ـ السابق ـ : « من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ، او وزن معلوم ، الى اجل معلوم » .

وجه الدلالة :

ان الرسول (عليه السلام) أمر بالاجل ، والأمر يقتضي الوجوب

---

(٨٤) انظر : الام : ٨٥/٣ ، المدونة : ٣٠/٩ ، الهداية مع فتح القدير : ٣٣٦/٥ ، شرح الدردير مع حاشية الدسوقي : ٢٠٥/٣ ، المغني : ٣٢٨/٤ وما بعدها ، المحلى : ١٠٩/٩ ، المنتقى : ٢٩٧/٤ ، القوانين الفقهية ٢٣١ ، القرطبي : ٣٨٠/٣ ، الروض النضير : ٦٢٠/٣ ، البحر الزخار : ٤٠٢/٣ ، نيل الاوطار : ٢٥٦/٥ ، شرائع الاسلام ، ٦٣/٢ .

وأيضا : فانه (عليه السلام) أمر بهذه الامور تبيانا لشرائط السلم ، ومنعا منه بدونها ، فكما لا يصح اذا انتفى الكيل والوزن ، فكذلك لا يصح اذا انتفى الاجل[٨٥] .

٢ ـ ما روي عن ابن عباس انه قال : « اشهد أن السلف المضمون الى أجل: قد احله الله في كتابه وأذن فيه » ثم قرأ : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه » .

رواه الشافعي[٨٦] .

وجه الدلالة :

ان الآية وردت لبيان حكم السلم ، والذى فيها : أنه دين الى اجل مسمى ، فلا يصح اذن أن يكون حالا .

٣ ـ ما روي عن ابن عباس انه قال : « لا تسلف الى العطاء ولا الى الحصاد واضرب أجلا » .

ومثله روي عن ابي سعيد الخدري وغيره ، ذكر ذلك البخاري تعليقا ووصله غيره[٨٧] .

٤ ـ ان السلم انما جاز رخصة ؛ للرفق ، ولا يحصل الرفق الا بالاجل ، فاذا انتفى الاجل انتفى الرفق ، واذا انتفى الرفق انتفى الموجب لتشريع السلم فلا يصح ؛ كما في الكتابة . فانها شرعت مع اشتراط التأجيل رفقا بالرقيق ، فلا تصح الا مع التأجيل ؛ فكذلك ما نحن فيه[٨٨] .

---

(٨٥) المغنى : ٤/٣٢٨ .
(٨٦) الام : ٣/٨٠ .
(٨٧) البخاري مع فتح الباري : ٤/٣٥٩ .
(٨٨) المغني : الصفحة السابقة ، وفتح القدير مع العناية : ٥/٣٣٥ .

٥ ـ ان الحلول يخرج السلم عن اسمه ومعناه : أما الاسم : فلانـه يسمى : سلما وسلفا ، لتعجيل احد البدلين وتأخير الآخر ، فلو جاز حالا لما كان لاختصاصه باسم السلم فائدة[٨٩] .

وأما المعنى : فلأن الشارع أرخص فيه للحاجة الداعية اليه ، فاذا كان مع المسلم اليه ما يبيعه حالا ، فلا حاجة حينئذ الى السلم ؛ فلا يثبت[٩٠] .

ويجمع الأدلة العقلية المذكورة أن تقول :

انه يلزم من عدم الأجل ان يكون بيعا للمعدوم ، ولم يرخص فيه الا في السلم ؛ ولا فارق بين السلم والبيع الا الأجل ، فاذا انتفى الأجل في السلم أغنى البيع عنه ، ولا تكون هناك حاجة الى تشريعه[٩١] .

٦ ـ ذكر السرخسي أدلة في غاية الفائدة ؛ لكنها كلها مبنية على : أن السلم رخصة ، وأنه يوجد حديث بلفظ : « ان الرسول عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع ما ليس عندك ، ورخص في السلم » . فمن أراد الاطلاع عليها فليرجع اليها في موضعها[٩٢] أما أنا فلا أذكرها ، لأني قد بينت فيما سبق : أن السلم ليس رخصة مستثناة من عقود الغرر ، وانما هو نوع من البيوع قائم بذاته لم يتناوله النهي في حديث حكيم . أما الحديث المذكور : فانه لا يوجد بهذا اللفظ ، وقد بين ذلك المحدثون[٩٣] . ويبدو : أن الوهم قد أتى من فهم نص للشافعي على غير وجهه ، سبق ذكره عند الكلام عن نوعية عقد السلم ، فان فيه : « نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حكيما عن بيع ما ليس عنده

---

(٨٩) الروض النضير : ٣/٦١٥ .
(٩٠) المغني : الصفحة السابقة .
(٩١) أنظر : القرطبي : ٣/٣٨٠ ، نيل الاوطار : ٥/٢٥٤ .
(٩٢) المبسوط : ١٢/١٢٥ .
(٩٣) أنظر : نصب الراية : ٤/٤٥ ، فتح القدير : ٥/٣٢٤ .

وأذن في السلف »[٩٤] .

فيبدو لي : أن السرخسي قد فهم من هذا النص أن الشافعي يسوقه على أنه حديث ، والدليل على صحة ذلك: أنه هو وصاحب الهداية وغيرهم ذكروا : أن الشافعي احتج على السلم الحال باطلاق حديث : « ورخص في السلم » ؛ لأنه لم يفصل بين حال ومؤجل ؛ والحال أن الشافعي لم يذكر هذا الكلام على أنه حديث ، وانما هو كلام منه يقارن فيه بين حديث حكيم وبين الاحاديث الاخرى الدلة على جواز السلم .

(أدلة المذهب الثاني)

١ ـ ذكر ابن حزم : أن الشافعية استدلوا بالحديثين التاليين :ـ

أ ـ ما روي عن عائشة قالت : « ابتاع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) جزوراً من أعرابي بوسق من تمر الذخيرة ـ وهي العجوة ـ فجاء به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فالتمس التمر فلم يجده » الى أن قالت « فأرسل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الى أم حكيم : أقرضينا وسقا من تمر الذخيرة حتى يكون عندنا فنوفيك ، فقالت : أرسل رسولا يأتي يأخذه ، فقال للأعرابي : انطلق حتى يوفيك » .

ب ـ حديث طارق بن عبدالله المحاربي وفيه ـ أنه وقومه أتو فنزلوا قرب المدينة ـ قال : « فأتانا رجل فسلم ، فرددنا السلام ، ومعنا جمل لنا ، فقال : أتبيعون الجمل ؟ فقلنا : نعم ، قال : بكم ؟ قلنا : بكذا وكذا صاعا من تمر ، قال : قد أخذته ، ثم أخذ برأس الجمل حتى دخل المدينة » الى أن قال : « فلما كان العشي أتانا رجل فقال : السلام عليكم ، أنا رسول رسول الله

---

(٩٤) الام : ٣/٨٣ .

اليكم ، وأنه يأمركم : ان تأكلوا حتى تشبعوا ، وتكتالوا حتى تستوفوا ، ففعلنا... الحديث ».. رواهما ابن حزم وصححهما، وروى الاول ايضا ـ البزار ، وقال الهيثمي صحيح[٩٥] .

وجه الدلالة من الحديثين :

أن التمر كان موصوفا في الذمة ، من غير ذكر الأجل ، وهذا سلم ، فدل ذلك على جوازه حالا ، والا لم يفعله الرسول عليه الصلاة والسلام[٩٦] .

٢ ـ ان اعتبار الأجل لم يرد به دليل يدل عليه ، فلا يلزم التعبد بحكم من غير دليل[٩٧] .

٣ ـ القياس على السلم المؤجل ، وبين ذلك الشافعي بما حاصله :ـ

ان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أجاز بيع الموصوف بصفة الى أجل ، فاذا جاز بيع الموصوف مع الأجل ، فان بيعه حالا أجوز ؛ لأن الحال أعجل من المؤجل ؛ والأعجل أخرج من معنى الغرر ؛ والجامع بينهما : أن المبيع في كل منهما مضمون للمشتري على البائع بصفة[٩٨] .

يعني بذلك : أن المسلم فيه في كل منهما شيء موصوف في الذمة ؛ فان معنى مضمون للمشتري على البائع : مستقر في ذمة المسلم اليه حقا للمسلم .

٤ ـ القياس على بيع الأعيان ، فانه يصح حالا ومؤجلا ، فكذلك السلم ؛ بجامع أن كلا منهما عقد معاوضة[٩٩] .

---

(٩٥) المحلى : ٩/١١١ و١١٢ ، ومجمع الزوائد : ٤ .

(٩٦) بداية المجتهد : ٢/٢٢١ .

(٩٨) الام : ٣/٨٣ .

(٩٩) المنتقى : ٤/٢٩٧ ، المغني : ٤/٣٢٨ .

مناقشة هذه الأدلة :ـ

اعترض ابن حزم على الاستدلال بالحديث الاول : بأن التمر لم يكن في الذمة ، بل ان المعاملة التي جرت بين الرسول (عليه الصلاة والسلام) وبين الأعرابي كانت بيع حاضر بحاضر ، وذلك لأن الرسول (عليه الصلاة والسلام) لم يفارق الأعرابي ؛ بدليل ما جاء في الحديث : أنه (عليه الصلاة والسلام) اصطحب الأعرابي الى منزله ، فالتمس التمر فلم يجده ، فاستقرضه من أم حكيم ، قال : نصح حينئذ أنه عليه السلام أمضى العقد المحدد ، وتم البيع بحضور الثمن ، وقبض الأعرابي[100] .

وعندي : أن هذا ذهول من العلامة ابن حزم عما جاء في آخر الحديث ؛ فان فيه : أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) بعد أن أخبرته أم حكيم بوجود التمر عندها ، أرسل مع الأعرابي من يوفيه حقه ؛ اذن فالتمر لم يحضر الى المجلس ، وانما ذهب الأعرابي اليه ليستوفيه من أم حكيم ؛ وبمفارقة الأعرابي المجلس تم البيع ؛ فالثمن من حين المفارقة الى حين القبض كان في ذمة الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ وعليه : فاستدلال الشافعية بالحديث ما زال قائما .

واعترض على الاستدلال بالحديث الثاني من وجهين :

الاول : انه لا دلالة في الحديث على أن الذي اشترى الجمل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أنه علم بصفة ابتياعه ؛ ولا حجة في عمل غيره .

الثاني : لو سلمنا ذلك ، فان حديث ابن عباس قد جاء بزيادة الأجل ؛ فيلزم اضافتها و لايحل تركها ، فبطل الاستدلال بهذا الحديث[101] .

وعندي : أن هذا الاعتراض لا يصح ؛ لما يلي :ـ

---

(١٠٠) المحلى : ١١٢/٩ .

(١٠١) المحلى : ١١٣/١٩ .

أولا : ان القول بعدم دليل على علم الرسول (عليه الصلاة والسلام) غير مسلم ؛ لأنه هو الذي بعث اليهم بالتمر ، وهو الذي أمرهم أن يكتالوا حتى يستوفوا ، فما الذي يستوفوه اذا لم يكن ثمن البعير الذي علم الرسول (عليه الصلاة والسلام) بشرائه بثمن في الذمة ؟ ثم كيف يتصور مشاركة الرسول (عليه الصلاة والسلام) في حادثة فيها ما هو غير جائز شرعا ولا ينبهه الوحي لذلك ؟

ثانيا : ان هذا من ابن حزم بناء على قاعدته : أن ما لم يثبت علم النبي (عليه الصلاة والسلام) به من الحوادث لا حجة فيه ، مع أن جمهـرة المحدثين على : أن قول الصحابي : كنا نفعل ذلك في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، يعتبر في حكم المرفوع ، فما نحن فيه أولى •

ثالثا : لا ننكر الزيادة في حديث ابن عباس ، الا أنه لا دلالة فيها على اشتراط الأجل ، كما سيأتي •

واعترض على القول بعدم ورود دليل يدل على اشتراط الأجل :ـ بحديث ابن عباس ؛ فان فيه « الى أجل معلوم » •

وأجيب : بأن هذا في المؤجل ؛ يعني : اذا كان السلم مؤجلا فلابد أن يكون الأجل معلوما ، وليس المراد بذكره أنه شرط لصحة السلم ؛ كما في ذكر الكيل المعلوم والأجل المعلوم : فان ذلك لا يدل على اشتراط كون المسلم فيه من المكيلات والموزونات خاصة ؛ بدليل جوازه في المذروعات مثلا ؛ فكما أن تلك لم تجعل من شرائط صحة السلم فكذلك هذا ؛ بل ان جواز السلم الحال أولى من جواز المؤجل لبعده عن الغرر •

وقد نقل العيني هذا الجواب ، وتعجب منه ، وأجاب بما حاصله :ـ ان هذا يؤدي الى الغاء ما قيده الشارع من الأجل المعلوم ، وانه اذا كان الأجل معلوما فمن أين يأتي الغرر ؟ وقال : ان المذكور الأجل المعلوم ،

والمعلوم صفة الأجل ، فكيف يشترط قيد الصفة و لايشترط قيد الموصوف ؟
أما عدم اشتراط الكيل والوزن ، فلأن المسلم فيه لا يشترط أن يكون مكيلا وموزونا ، وانما يجوز في كل ما يدخل تحت التقدير ، وينضبط بالصفة ؛ فالمراد بذكرهما التقدير[١٠٢] .

وعندي : أن العجب من فهم العيني للاستدلال على هذا النحو ؛ وذلك لأن المستدل لم يقل : ان معلومية الأجل غرر حتى يقال له : من أين يأتي الغرر اذا كان الأجل معلوماً ، وانما قال : ان المعجل بالقياس الى المؤجل أبعد عن الغرر ، وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى اقامة دليل عليه ، والا فلأي شيء يؤخذ الرهن والكفيل وغيرهما من وسائل التوثيق في الديون المؤجلة ؟

أما قوله: ان المستدل قد اشترط قيد الصفة ولم يشترط قيد الموصوف، فغير وارد ؛ لأن المستدل يرى : أن الشارع لم يقيد صحة السلم باشتراط كونه مؤجلا ، وانما جعل التقييد بالأجل منوطا باختيار العاقد ، فاذا اختار التأجيل ، كان مقيدا بكون الأجل معلوما ، كما في المكيل المعلوم والموزون المعلوم : فان الشارع لم يقيد صحة السلم بكون المسلم فيه مكيلا أو موزونا ، فاذا اختار العاقد أن يكون المسلم فيه من المكيلات أو الموزونات ، كان ذلك مقيدا بأن يكون بكيل معلوم أو وزن معلوم .

أما التفريق بين الأجل والكيل والوزن بحيث جعل الاول قيدا دون الأخيرين فيحتاج لبيان الفارق ؛ فان الثلاثة على نسق واحد ، فما الذي جعل بعضهما قيودا ولم يجعل البعض الآخر كذلك ؟ ولا أحسب ان احدا من الفقهاء يدعي وجود نص يلغي التقييد بالمكيل والموزون ، وانما التمسوا الغاء التقييد بهما من حكمة التشريع ، وذلك ان حكمة تشريع السلم هي

---

(١٠٢) عمدة القاري : ١٢/٦٣ .

الرفق بالناس ، فاذا قيد بالمكيل والموزون لم يعم الرفق طائفة كبيرة من الناس هي بحاجة اليه كحاجة غيرهم ممن شملهم هذا الرفق ، لأن كثيرا من الناس يتجرون بغير المكيل والموزون ، فلو قيد السلم بهما لم يعم الرفق من يتجر بغيرهما مع حاجته اليه كحاجة المتجر بهما .. فلذلك اطلق السلم من التقييد بالمكيل والموزون ، ليرتفق اكبر عدد من الناس بتيسير أحكام الشارع ، وهنا للشافعي أن يقول : السبب نفسه موجود في اطلاق السلم من قيد التأجيل ؛ وذلك لأن كثيرا من الناس لديهم سلع يريدون بيعها ، ومن المتعذر عليهم حملها معهم أينما ذهبوا ، وقد يلقى أحدهم الراغب بالشراء في الحال فيعقد معه الصفقة على سلعة يصفها وصفا كاملا ، ثم يوفيه المعقود عليه من السلع التي بحوزته ، فاذا قلنا بصحة العقد على هذه الصفة، ارتفق البائع بعدم فوات الصفقة عليه ، وارتفق المشتري بالأمن من انفساخ العقد اذا ظهرت السلعة التي يمتلكها البائع معيبة، لأن حقه متعلق بذمة البائع لا بعين معينة ، وارتفقا جميعا بجواز العقد مع غيبة المبيع ؛ أما اذا قلنا بعدم الجواز فلابد حينئذ من حضور السلعة ، وقد لا يتيسر ذلك في الحال فتفوت الصفقة على البائع بذهاب المشتري ، وقد يتيسر ذلك فيتم العقد ثم يظهر عيب في السلعة فينفسخ البيع فتفوت الصفقة على المشتري .

ثم ان القول بعدم صحة السلم الحال فيه حرج كبير على الناس في زماننا هذا : فان أغلب التجارة في الوقت الحاضر تجري على هذه الصفة ، سواء بين التجار في البلد الواحد أو في البلدان المختلفة ، وذلك لأن التاجر يحول الثمن لآخر ويطلب منه ارسال سلعة معينة بمقدار معين وصفة معينة ، فيبادر هذا بشحنها الى الاول ، فاذا قلنا بعدم صحة هذه المعاملة على هذا النحو تكون أكثر معاملات التجار في الوقت الحاضر باطلة ، وتكليفهم بالتأجيل الى شهر او الى أن تتغير الاسواق ، أو بالشراء بعد مشاهدة العين المبيعة فيه من الحرج ما لا يخفى والحرج مدفوع بنص الشارع .

واعترض على الاستدلال بالقياس على السلم المؤجل من وجهين :ـ
أحدهما : أنه قياس على ما خالف القياس ، فلا يصح[103] .
ثانيهما : ان المقتضي للحكم في الأصل غير موجود في الفرع ؛ وذلك لأن المقتضي للحكم هو : الرفق المقترن بالتأجيل ، أما البعد عن الغرر الذي ذكره الشافعي فليس هو المقتضي لصحة السلم المؤجل[104] .
وأجيب عن الوجه الأول :
بعدم تسليم دعوى ثبوت السلم على خلاف القياس ؛ بل هو ثابت على وفق القياس ، كما تبين ذلك مما سبق ذكره في الكلام عن نوعية عقد السلم.
وأجيب عن الوجه الثاني :ـ
بما سبق ذكره – قريبا – من أن الرفق ثابت في السلم الحال كما هو ثابت في السلم المؤجل .
واعترض على الاستدلال بالقياس على بيع الأعيان :ـ
بأن بيوع الأعيان لم تثبت على خلاف الأصل ، بخلاف السلم[105] .
واجيب عن هذا :
بما سبق من عدم تسليم دعوى ثبوت السلم على خلاف الأصل .
وبهذه المناقشة يتضح لك الجواب عن أكثر أدلة الفريق الاول ؛ ولم يبق الا الجواب عن أثر ابن عباس المتعلق بآية الدين . والأثر الآخر الذي نهى فيه عن السلف الى الحصاد :ـ
والجواب عن الأثر الاول : أن الآية دلت على جواز السلم الى أجل ، ولا دلالة فيها على أنه لا يجوز الا مؤجلا .
والجواب عن الثاني : انه موقوف ، فلا حجة فيه ؛ ثم هو خارج عن

---

(١٠٣) سبل السلام : ٣/٤٩ .
(١٠٤) المغني : ٤/٣٢٨ .
(١٠٥) المصدر السابق .

محل النزاع ، لأنه يتكلم عن عدم جواز التأجيل الى الحصاد ، ووجوب كون الأجل معلوما ، وهذا موضوع آخر سبق الكلام فيه .

وبعد هذا العرض للأدلة ومناقشتها ، يترجح عندي المذهب الثاني .

الشرط الثاني : وجود المسلم فيه عند العقد :

جمهور العلماء على أن الشرط في صحة السلم هو : كون المسلم فيه عام الوجود عند المحل ، ولا يشترط وجوده عند العقد ، ولا ما بعده الى الحلول .

وبه قال مالك ، والشافعي ، واحمد ، والظاهرية ، والزيدية ، والامامية[١٠٦] .

وذهب بعض العلماء الى :

اشتراط وجود جنس المسلم فيه من وقت العقد الى محل الأجل .

وبه قال الأوزاعي، والثوري، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه[١٠٧].

وقال الحسن بن حي :

لا يجوز السلم في شيء ينقطع ولو في شيء من السنة[١٠٨] .

الادلـــة :

استدل الفريق الاول بما يلي :ـ

١ ـ ما روي عن عبدالرحمن بن أبزي قال: «كان أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) يسلفون في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم

---

(١٠٦) المنتقى : ٤/٣٠٠ ، شرح ابن قاسم مع حاشية الباجوري : ١/٣٧٢، المغني : ٤/٣٣٣ ، المحلى : ٩/١١٤ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٣ ، شرائع الاسلام : ٢/٦٤ .

(١٠٧) المحلى ، والمغني ، الصفحات السابقة ، تحفة الفقهاء : ٢/١١ .

(١٠٨) المحلى : الصفحة السابقة .

نسألهم : ألهم حرث أم لا » رواه البخاري[١٠٩] .

وعندي : أن هذا لا دلالة فيه ؛ لأنه انما يدل على عدم اشتراط كون المسلم فيه في ملك المسلم اليه ، وهذا ليس موضع خلاف .

٢ ـ حديث ابن عباس السابق : « قدم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) المدينة والناس يسلفون في التمر السنة والسنتين والثلاث ... الحديث » .

وجه الدلالة من وجهين :ـ

الاول : ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) حين اطلع على ما يفعله أهل المدينة أفاض في بيان الشروط الشرعية ، فلم يزد على ما ذكره في الحديث ، فلو كان وجود المسلم فيه عند العقد أو بعده الى المحل شرطا لبينه ؛ وحيث لم يبين لم يثبت اشتراطه ، بل لزم أنه ليس شرطا ، لسكوته عنه بعد شروعه في بيان ما هو شرط ؛ لأن من المعلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح[١١٠] .

٣ ـ ان في اشتراط هذا الشرط خروجا عن موجب القياس :ـ

أما القياس : فلأن المسلم فيه أحد العوضين ، فلم يشترط وجوده ودوامه كالثمن .

وأما المصلحة : فلأن في اشتراط ذلك تعطيل لمصالح الناس ؛ اذ الحاجة التي لأجلها شرع السلم هي : الارتفاق من الجانبين ، هذا يرتفق بتعجيل الثمن ، وهذا برخص الثمن ، وهذا يكون في منقطع الجنس كما يكون في متصله[١١١] .

---

(١٠٩) البخاري هامش الفتح : ٤/٧٥٧ .

(١١٠) أنظر : فتح القدير : ٥/٣٣١ ، المغني : ٤/٣٣٣ ، نيل الاوطار : ٥/٢٥٨ .

(١١١) اعلام الموقعين : ١/٤٥٢ .

واستدل الفريق الثاني :ـ

١ ـ بما روي عن ابن عباس : أنه سئل عن السلم في النخل فقال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن بيع النخل حتى يؤكل منه » .
ومثل هذا عن ابن عمر ، رواهما البخاري[112] .

وجه الدلالة :

ان ابن عباس وابن عمر فهما من هذا الحديث النهي عن السلم في النخل قبل بدو صلاحها ، فدل على عدم جواز السلم في غير الموجود ، ولو جاز لم ينه الرسول (عليه الصلاة والسلام) عن السلم فيه قبل بدو صلاحه.

٢ ـ وبما روي عن رجل نجراني عن ابن عمر انه قال : « لا يسلم في نخل قبل ان يطلع ؛ فان رجلا اسلم في حديقة نخل قبل ان تطلع ، فلم تطلع ذلك العام شيئا ؛ فقال المشتري : هو لي حتى تطلع ، وقال البائع : انما بعتك النخل هذه السنة، فاختصما الى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال : أردد عليه ما أخذت منه ، ولا تسلموا في نخل حتى يبدو صلاحه».
رواه ابو داود ، وابن ماجة[113] .

٣ ـ ان الزمان من حين العقد الى وقت المحل يصلح كل جزء منه لان يكون محلا للمسلم فيه ؛ وذلك بان يموت المسلم فيه فيحل السلم بموته ؛ لذلك اشترط وجوده من غير انقطاع طيلة هذه الفترة ، كما يشترط وجوده عند المحل[114] .

مناقشة هذه الادلة :ـ

أجيب عن الحديث الاول : بأنه محمول على بيع الاعيان كما هو نص

---

(١١٢) البخاري هامش الفتح : ٣٥٨/٤ .
(١١٣) ابو داود : ٢٧٦/٣ ، ابن ماجة : ٧٦٧/٢ . وانظر : فتح الباري : ٣٥٨/٤ ، وفتح القدير : ٣٣٣/٥ .
(١١٤) المبسوط : ١٣٥/١٢ ، المغني : ٣٣٣/٤ .

الحديث ، أو على السلم الحال عند من يقول به كالشافعية ، أو على السلم اذا قرب أجله وأريد تعيين البستان الذى يستوفى منه المسلم فيه كما يقول المالكية[115] .

وأجيب عن الحديث الثاني : بأن في اسناده راو مجهول ، فهو غير صالح للاحتجاج به[116] .

وأجيب عن الدليل الثالث ، ان هذا أمر موهوم ، واعتباره يؤدي الى الحلول ، أو جهالة الاجل ؛ وذلك لان المسلم اليه قد يموت عند العقد مباشرة ، فهذا يؤدي الى حلول المسلم فيه وانتم تبطلون السلم الحال ؛ كما ان المسلم اليه يحتمل أن يموت في أي وقت من حين العقد الى حين المحل مع عدم علمنا بذلك الوقت ، فلو اعتبرنا هذا الوهم لجعلنا أجل السلم مجهولا ، وهذا مبطل للسلم أصلا ؛ خلاصة الامر : ان اعتبار أمر موهوم كهذا يؤدي الى عدم صحة للسلم أصلا ، وهذا غير صحيح[117] .

أما ما ذهب اليه الحسن بن حي فلا أعلم له حجة ، وما سبق من الادلة تعارضه .

لذلك فالراجح عندي مذهب الجمهور .

الشرط الثالث : تعيين مكان تسليم المسلم فيه :

اختلف العلماء في هذا على خمسة مذاهب :ـ

المذهب الاول :

يشترط ذكره في العقد مطلقا .

---

(١١٥) فتح الباري ، ونيل الاوطار : الصفحات السابقة .
(١١٦) أنظر المصدرين السابقين .
(١١٧) المغني : ٤/٣٣٣ .

وبه قال زيد بن علي ، والثوري ، والناصر ، وزفر ، والشافعي في قـول .

المذهب الثاني :

لا يشترط ذكره مطلقا .

وبه قال الحسن البصري ، وشريك ، والحسن بن صالح ، وعبدالله ابن الحسن العنبري ، واسحق ، وأبو يوسف ، ومحمد ، والشافعي في قول ، وأحمد في رواية .

المذهب الثالث :

ان كان محل العقد لا يصلح للتسليم ـ كأن تعاقدا في برية ـ اشترط لصحة العقد ذكر مكان الايفاء والا فلا .

وهو قول للشافعي ، ورواية عن احمد .

المذهب الرابع :

ان كان لحمل المسلم فيه مؤنة اشترط ذكر مكان الايفاء والا فلا . روي ذلك عن ابن عمر ، وبه قال أبو حنيفة ، وهو قول للشافعي .

المذهب الخامس :

ذكر مكان الايفاء مبطل للعقد ، سواء شرط مكان العقد أو غيره .

وبه قال ابن حزم ، وهو رواية عن أحمد(١١٨) .

---

(١١٨) أنظر : الهداية مع فتح القـديـر : ٥/٣٣٨ ، المغني : ٤/٣٣٩ ، المحلى : ٩/١١٠ ، البحر الزخـار : ٣/٤٠٢ ، الروض النضير : ٣/٦٢١ ، شرح المحلي على المنهاج : ٢/٢٤٧ .

الادلـــة :

استدل اصحاب المذهب الاول :ـ

بأن العقد لا يقتضي تسليم المعقود عليه في موضعه ، وليس ذلك من موجبه ، فلو اشترى حنطة في البادية ، ووقع العقد عليها في المصر ، لـم يجب تسليمها في موضع العقد اتفاقا ، فكذلك السلم ، واذا لم يكن التسليم واجبا في موضع العقد فلا بد من تعيين المكان ليكون معلوما ، اذ لا مكان أولى من مكان ، قياسا على الزمن في وجـوب تعيينه(١١٩) .

واستدل اصحاب المذهب الثاني :ـ

بأن الرسول (عليه السلام) بين شرائط السلم ، ولم يذكر في شيء من احاديثه اشتراط مكان الايفاء ؛ فدل على ان ذلك غير شـــرط والا لذكره ، وحيث كان الامر كذلك فان مكان العقد هو الذى يتعين للايفـاء كبيوع الاعيان(١٢٠) .

واستدل أصحاب المذهب الثالث :ـ

بأن مكان العقد اذا كان غير صالح للايفاء لا يتعين موضعا له ؛فيشترط في هذه الحالة ذكر مكان الايفاء حتى لا يكون مجهولا ، واذا كان صالحا للايفاء تعين موضعا له بالعرف(١٢١) .

واستدل اصحاب المذهب الرابع :ـ

بأن مكان العقد يتعين للتسليم اذا كان المبيع حاضرا ، والمسلم فيه ليس كذلك ؛ لانه مؤجل في الذمة ؛ فلا يتعين مكان العقد لتسليمه ؛ وعليه : فلا بد من تعيين مكان التسليم اذا كان لحمله مؤنة ؛ لان جهالته تفضي الى

---

(١١٩) الروض النضير ، ٣/٦٢١ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٣ .
(١٢٠) المغني : ٤/٣٣٩ ، الهداية مع فتح القدير : ٥/٣٤٠ .
(١٢١) المغني : الصفحة السابقة ، ومغني المحتاج : ٢/١٠٤ .

المنازعة : فان المسلم يطالبه بالتسليم في مكان يسقط عنه مؤنة الحمل ، وترتفع فيه قيمته ، والمسلم اليه على عكس ذلك ، فصار كجهالة الصفة في اختلاف القيم باختلافها ؛ فلا بد اذن من البيان[١٢٢] .

واستدل أصحاب المذهب الخامس بما يلي :ـ

احتج ابن حزم : بأن اشتراط المكان لم يرد به الشرع ، فاذا لم يرد به الشرع واشترط أبطل العقد ؛ لقوله عليه السلام :

« كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » . متفق عليه[١٢٣] .

واحتج غيره : بأن تعيين مكان الايفاء فيه غرر ؛ لانه قد يتعذر التسليم في ذلك المكان ، فأشبه تعيين المكيال[١٢٤] .

والراجح عندي ما ذهب اليه ابو حنيفة ومن وافقه وذلك لما يلي :ـ

من الملاحظ ان اتجاه المشرع في هذا العقد ينحو الى حسم كل ما يؤدي الى النزاع فيه ولا شك ان عدم تعيين مكان الايفاء اذا كان لحمل المسلم فيه مؤنة يؤدي الى المنازعة ، فكان من الضروري تعيينه حسما للنزاع أما اذا لم يكن لحمله مؤنة فان أي مكان يلتقي فيه المتعاقدان بعد حلول الاجل يصلح للتسليم من غير ان يفضي ذلك الى منازعة .

وبهذا يتضح دفع اطلاق اصحاب المذهب الاول ؛ فان الشارع حينما اشترط تعيين الاجل دفعا للنزاع اشترطنا تعيين المكان اذا كان عدم تعيينه يؤدي الى نزاع ، أما اذا كان التعيين لا يؤدي الى نزاع فان اشتراطه لا دليل عليه ، ولا تدعو اليه ضرورة ، فلا يصح .

ويندفع بهذا التقرير ـ أيضا ـ ما استدل به أصحاب المذهب

---

(١٢٢) الهداية مع فتح القدير والعناية : الصفحة السابقة .

(١٢٣) البخاري هامش الفتح : ٢٠٦/٥ ، مسلم هامش النووي : ١٤٦/١٠

(١٢٤) المغني : ٤/٣٢٠ .

الثاني ؛ لانه لا يلزم من عدم النص عدم الاشتراط اذا دعت الحاجة الى ذلك ؛ والا للزم عدم اشتراط ضبط المسلم فيه بالصفة ، مع ان ذلك شرط بالاتفاق .

ويندفع ما استدل به أصحاب المذهب الثالث :ـ

بأنه ليس كل مكان يصلح للتسليم يقره العرف ، فلو حج اثنان من اقصى الارض ، وعقدا عقد سلم في البلد الحرام ، ثم رجعا الى أهلهما ، ثم حل أجل المسلم فيه ، فهل يقر العرف البلد الحرام مكانا للتسليم باعتباره المكان الذى جرى فيه العقد ؟ الجواب : لا ؛ مع ان البلد الحرام مكان صالح للتسليم ؛ فاتضح بذلك : ان ليس كل مكان يجرى فيه العقد ، ويصلح للتسليم يقره العرف مكانا للايفاء .

بقي استدلال اصحاب المذهب الخامس :ـ

اما الحديث الذي استدل به ابن حزم فيحمل على ما كان من الشروط مخالف لمقتضى العقد ، وخولف فيه حكم الشارع ؛ يرشدنا الى ذلك : قوله عليه السلام :

« المسلمون عند شروطهم ، الا شرطا حرم حلالا ، أو شرطا احل حراما » رواه البيهقي من عدة طرق[125] .

وأما استدلال غيره فمدفوع :

بان في تعيين المكان غرضا ومصلحة للمتعاقدين ، فأشبه تعيين الزمان ؛ وما ذكروه من احتمال تعذر التسليم فيه ، يبطل بتعيين الزمان ؛ فان هذا الاحتمال وارد فيه أيضا ومع ذلك نص الشارع على تعيينه ؛ ثم لا يخلو : اما أن يكون مقتضى العقد التسليم في مكانه ؛ فاذا شرطه فقد شرط مقتضى العقد ، أو لا يكون ذلك مقتضى العقد فيتعين ذكر مكان الايفاء ؛ نفيا للجهالة عنه ودفعا للنزاع ؛ فالغرر في تركه لا في ذكره .

---

(125) السنن الكبرى : ٧/٢٤٩ .

أما القياس على تعيين مكيال غير معلوم المقدار لعموم الناس فهو قياس مع الفارق ؛ لان هذا لا حاجة اليه ، ويفوت به علم المقدار المشترط لصحة العقد ، ويفضي الى التنازع ، وليس كذلك تعيين المكان ؛ لانه لا يفوت به شرط ، ويقطع النزاع ؛ فالعلة المانعة من التقدير بمكيال بعينه غير معلوم لعموم الناس ، هي المقتضية لشرط مكان الايفاء ، فكيف يصح القياس عليه ؟

الشرط الرابع : أن يكون المسلم فيه مما يتعين بالتعيين :

النقود عند الحنفية لا تتعين بالتعيين وانما هي دائما في الذمة(١٢٦) ؛ ولذلك لو اشترى شخص من آخر هذا الثوب بهذا الدرهم ، فان المشتري غير مجبر على اعطاء البائع هذا الدرهم بعينه ، وانما له ان يحبسه ويعطيه آخر مثله .

اذا تبين هذا : فان الحنفية هم الذين اشترطوا هذا الشرط ؛ ليخرجوا الدراهم والدنانير ، فهي ـ عندهم ـ لا تصح أن تكون مسلما فيه(١٢٨) وحالفهم في ذلك غيرهم ، ورأي غير الحنفية عندي أرجح ، وسيأتي لهذا مزيد تفصيل واستدلال عند الكلام عن محل السلم .

(محل السلم)

ـ رأس المال :

يصح أن يكون رأس المال نقودا بالاجماع .

ثم اختلف الفقهاء بعد ذلك :ـ

فذهب زفر ، والناصر ، وأحمد في احدى الروايتين الى :

---

(١٢٦) المغني : ٤/٣٢٨ .

(١٢٧) أنظر في : الهداية مع فتح القدير : ٥/٣٤٢ .

(١٢٨) تحفة الفقهاء : ٢/١٠ .

أن غير النقود لا يصح ان يكون رأس مال في السلم •

وذهب أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأكثر الزيدية ، والامامية، وأحمد في رواية الى :

ان العروض تصح أن تكون رأس مال في السلم •

وقد ضبط ذلك السرخسي ـ من الحنفية ـ بقوله : كل ما يصلح مبيعا عينا ، يصح أن يكون رأس مال •

وهل يصح أن يكون رأس المال منفعة ؟

نص الشافعية على : أن رأس المال يجوز أن يكون منفعة معلومة ؛ كأن يقول : أسلمت اليك منفعة هذا الدار ـ أو دار صفتها كذا ، أو منفعة نفسي ـ شهرا في كذا •

ونص المالكية على : أن رأس مال السلم يصح أن يكون منفعة شيء معين ؛ كأن يقول : اسلمتك سكنى هذه الدار سنة بكذا ، واختلفوا في المنافع المضمونة ؛ كأن يقول : أحملك الى مكة بكذا من الحنطة في ذمتك توفيه الي وقت كذا ؛ فقال بعضهم : اذا شرع المسلم اليه في استيفاء المنفعة جاز والا فلا ؛ وقال بعضهم : لا يصح بالمنافع المضمونة مطلقا ، والاول هو الظاهر في المذهب •

ولم أر فيما بين يدي من كتب الحنفية والحنابلة نصا على موضوع المنفعة ؛ والذي يظهر لي :

ان الحنفية لا يجيزون ان يكون رأس المال منفعة ؛ فقد سبق قريبا الضابط الذي ذكره السرخسي ، فان فيه : « كل ما يصلح أن يكون مبيعا عينا » فيفهم من التعبير بالعين : اخراج المنفعة ، ثم انهم دأبوا في كتبهم على ذكر العبارة التالية : « رأس المال اما أن يكون دينا أو عينا » ويعنون بالدين : النقود ؛ والعين معلومة ؛ ولم أرهم يتعرضون للمنفعة هنا •

الادلـــة :

استدل أصحاب المذهب الاول :ـ

بأنهم قالوا بعدم صحة السلم بالعروض ؛ لأنه يؤدي الى الشجار في قيمته عند تعذر المسلم فيه ، وعدم بقاء رأس المال بعينه في ملك المسلم اليه •

واجيب :

بأن هذا الاحتمال غير مانع من الصحة ؛ والا للزم أن يقال مثل ذلك في البيع عند ظهور المبيع مستحقا ؛ ومع ذلك لم يقل أحد : ان العرض لا يصح أن يكون ثمنا في البيع(١٢٩) •

وبالنسبة لبقية الآراء ؛ فالذي يترجح عندي قول من قال :

بصحة السلم حتى اذا كان رأس المال منفعة ؛ وذلك لأن الشرط في رأس المال هو القبض ، والقبض ، في كل شيء بما يناسبه • والقبض في المنفعة يكون بقبض العين المنتفع بها ، وحيث قد تحقق امكان قبض المنفعة ؛ فانه لا يبقى مانع من أن تكون رأس مال •

ب ـ المسلم فيه :

ما تقع به المعاوضة على ثلاثة أنواع :ـ

وضابطه : كل شيء لا يمكن ضبطه بالصفة والمقدار ، ولا يثبت في الذمة ، لا يجوز السلم فيه ؛ وينبغي أن يضيف الحنفية الى هذا الضابط : ولا يتعين بالتعيين ، لاخراج الدراهم والدنانير كما سيأتي •

وعد الفقهاء من هذا النوع ما يلي :ـ

١ ـ تراب معادن الذهب ، والفضة ، والحديد ، وغير ذلك مما يحتاج في

---

(١٢٩) المبسوط : ١٥٩/١٢ ، المغني : ٣٣٨/٤ ، شرح الدردير مع حاشية الدسوقي عليه : ١٩٦/٣ ، شرح المحلي مع حاشية القليوبي ٤٦/٢ ، البحر الزخار : ٣٩٨/٣ ، شرائع الاسلام : ٦١/٢ •

اخراج المقصود منه الى عمل ، نقل الاجماع على ذلك الباجي[130].

وعلة عدم الجواز في هذا :

جهالة المسلم فيه ، وذلك لأن عين التراب غير مقصود ، وانما المقصود ما فيه من معدن الذهب والفضة وغير ذلك ؛ وبذكر وزن التراب لا يصير ما هو المقصود معلوما ؛ لأن بعض التراب قد يخلو من المعدن ، وان وجد فيه فقد يقل وقد يكثر ، فتبين بذلك : ان المقصود من المسلم فيه مجهول جهالة فاحشة ؛ فيكون العقد باطلا .

وللحنفية علة أخرى وهي :

أن الذهب والفضة لا يجوز السلم فيهما[131] عندهم ؛ لأن من شرائط السلم عندهم : أن يكون المسلم فيه مما يتعين بالتعيين ، والنقدان من الذهب والفضة لا تتعين بالتعيين عندهم ؛ وقد عرفت ان المقصود من السلم في تراب المعادن : هو ما فيه من معدن ، فيكون السلم في تراب الذهب والفضة ــ في الحقيقة ــ سلما في ذات الذهب والفضة ، والسلم فيهما لا يجوز عندهم لما مر ؛ فتكون هذه علة أخرى للحنفية[132] .

٣ ــ ما لا يثبت في الذمة : كالدور والعقار ، وغير ذلك مما لا ينقل .

نقل الاجماع على ذلك ابن جزي وغير[133] .

---

(١٣٠) المنتقى : ٤/٢٩٤ ، وأنظر : المبسوط : ١٢/٧٦ ١

(١٣١) في المضروب قدلاو واحد ، وفي التبر روايتان : الاولى : عدم الجواز ، الحاقا لـه بالمضروب ، والثانية الجواز ، الحاقا لـه بالعروض . انظر : تحفة الفقهاء : ٢/١٠ ، الاختيار : ٢/٣٦ .

(١٣٢) المبسوط : الصفحة السابقة ، وانظر : الفقه على المذاهب الاربعة : ٢/٣٠٧ .

(١٣٣) أنظر : القوانين الفقهية ٢٣٢ ، بداية المجتهد : ٢/٢١٩ ، البحر الزخار: ٣/٤٠٥ ، وانظر: المهذب : ١/٢٩٨ ، النهاية : ٤/٢٦١ .

وعلة عدم الجواز في هذا : أن المكان في مثل هذه الأشياء مقصود ؛ ويختلف الثمن باختلافه ؛ فاذا لم يعين المكان ، كان سلما في مجهول وذلك باطل ؛ وان عين المكان ، كان سلما في عين وهو باطل أيضا ؛ لأن العين لا تثبت في الذمة ، والسلم لا يجوز الا فيما يثبت في الذمة ؛ لأنه تعجيل أحد البدلين وتأجيل الآخر ، والسلم في العين بخلاف ذلك[١٣٤] ٠

النوع الثاني ـ مجمع على جواز السلم فيه :

وهو كل ما يكال أو يوزن ، نقل الاجماع على ذلك ابن رشد وغيره[١٣٥] ٠ واستثنى أبو حنيفة من الموزونات : الدراهم والدنانير ؛ فلا يجوز ـ عنده ـ أن يكونان مسلما فيهما[١٣٦] ٠ وبقوله قال الزيدية ، وهو قول في مذهب احمد ٠

وخالفهم في ذلك مالك ، والشافعي ، والظاهرية ، والامامية ، وأحمد في قول ، فلم يستثنوا الدراهم والدنانير ، بل أجازوا أن يكونا مسلما فيهما[١٣٧] ٠

الادلـة :

أولا : الأصل في المجمع عليه قبل الاجماع، قوله عليه الصلاة والسلام

---

(١٣٤) انظر المصدرين السابقين ٠

(١٣٥) بداية المجتهد : ٢/٢١٩ ، المنتقى ٣/٢٩٤ ، وانظر المغني : ٤/٣١٣ ٠

(١٣٦) أما كونهما رأس مال فذلك جائز اتفاقا كما مر ، وينبغي أن يلاحظ هنا : **أن هذا الخلاف فيما اذا كان رأس المال عرضا :** كأن سلم ثيابا في دراهم أو دنانير ، أما اذا كان رأس المال دراهم أو دنانير ايضا ، فان ذلك غير جائز اتفاقا ، لحرمة النساء بينهما ٠

(١٣٧) انظر : رد المحتار مع الدر المختار : ٤/٢١٢ ، الدر المنتقى : ٢/٩٨ ، المنتقى : ٤/٢٩٤ ، المهذب : ١/٢٩٧ ، نهاية المحتاج : ٤/٢١٢ ، المغني : ٤/٣٣٨ ، المحلى : ٩/١١٠ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٦ ، شرائع الاسلام : ٢/٦١ ٠

في حديث ابن عباس السابق : « من أسلف في شيء ، فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم » •

وجه الدلالة :ـ

ان الشارع قد جعل من شرائط صحة السلم : كون المسلم فيه مضبوط المقدار بالكيل أو الوزن ؛ وهذا يقتضي جواز السلم فيما كان مكيلا أو موزونا •

ثانيا : دليل الخلافية :ـ

استدل الجمهور :

بعموم النص ؛ فانه لم يفرق بين موزون وآخر ، وعليه : فالدراهم والدنانير يجوز السلم فيهما شأنهما شأن أي موزون آخر[١٣٨] •

وقالوا ايضا : بأن كل ما ثبت في الذمة ثمنا يثبت فيها سلما ، كالطعام وغيره ، والدراهم تثبت في الذمة ثمنا ، فتثبت فيها سلما[١٣٩] •

وقالوا أيضا : بأنه لا ربا بينهما من حيث التفاضل والنساء ؛ فصح اسلام أحدهما في الآخر[١٤٠] كالعروض في العروض[١٤١] •

دليل المذهب الآخر :ـ

استدل أبو حنيفة ومن معه : بأن الدراهم والدنانير خلقا ثمنين لغيرهما من الأشياء ؛ فلا يكونان مثمنين ؛ والمسلم فيه لا يكون ثمنا بل يكون مثمنا ؛ لذلك لا يصح أن تكون الدراهم والدنانير مسلما فيهما[١٤٢] •

مناقشة هذا الدليل :ـ

---

(١٣٨) البحر الزخار : الصفحة السابقة •
(١٣٩) المنتقى : الصفحة السابقة •
(١٤٠) يعني : العروض بالدراهم والدنانير ، والدراهم والدنانير بالعروض •
(١٤١) المغني : الصفحة السابقة •
(١٤٢) مجمع الانهر : ٢/٩٨ ، الهداية مع شرح العناية : ٥/٣٢٥ •

نوقش هذا الدليل : بأنه منتقض بالصرف : فانه لو باع دراهم بدنانير صح ، ولابد أ نيكون أحدهما مثمنا ؛ فدل ذلك على أنهما كما يكونان ثمنين يكونان مثمنين ، فيصح السلم فيهما[143] .

ولهذا فاني أميل الى ترجيح مذهب الجمهور .

النوع الثالث ـ ما اختلف في جواز السلم فيه :

الاختلاف هنا اختلافان :ـ

الاختلاف الاول :

هل يجوز السلم في غير المكيل والموزون أم لا ؟

المذهب الاول :

كل ما أمكن ضبطه بالصفة والمقدار جاز السلم فيه ، سواء في ذلك المكيل والموزون وغيرهما : كالمذروع والمعدود .

وبذلك قال جمهور العلماء ، واليه ذهب الأئمة الأربعة .

المذهب الثاني :

لا يجوز السلم فيما ليس بمكيل ولا موزون .

وبذلك قال الظاهرية[144] .

الادلـــة :

عمدة الظاهرية في الاستدلال : ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام في

---

(١٤٣) المغني : الصفحة السابقة .

(١٤٤) انظر : بداية المجتهد : ٢/٢١٩ ، القوانين الفقهية ٢٣١ ، عمدة القاريء : ٢/٦٢ ، تحفة الفقهاء ، ٢/١٧ ، المهذب : ١/٢٩٧ ، المغني : ٤/٣١٥ ، المحلى : ٩/١٠٥ ، الروض النضير : ٣/٦٢٢ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٥ ، شرائع الاسلام : ٢/٦١ .

حديث ابن عباس السابق :

« من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم ... الحديث » .

وجه الدلالة :ـ

ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) لم يذكر الا الكيل والوزن ؛ وعليه : فلا يجوز السلم الا فيما كان مكيلاً أو موزوناً، ولو جاز في سواهما لذكره الرسول عليه الصلاة والسلام[١٤٥] .

ووجه الاستدلال ـ كما هو واضح ـ جار على طريقة الظاهرية من التمسك بظاهر النص .

استدلال الجمهور :

أما الجمهور ، فانهم لم يتمسكوا بما دل عليه الظاهر ، وانما تلمسوا سبب مشروعية الحكم الذي تضمنه النص ؛ فوجدوا ان الاقتصار في تطبيق الحكم على المنصوص عليه يؤدي الى قصور في تحقيق الغرض الذي من أجله شرع السلم ؛ لذلك اعتبروا المنصوص عليه اشارة لقاعدة عامة ، لدى مراعاتها عند التطبيق يتحقق المقصود كاملا ؛ فقالوا :

ان سبب مشروعية السلم : الحاجة الى الاسترباح ، والتوسعة على الفقير الذي لا يجد في الحال لكنه يرجوا ان يجد في المستقبل ؛ فأناط الشارع ذلك بما هو مظنة لتحقيق هذه الأغراض ، وهو أخذ العاجل بالآجل واعطائه ، وذلك هو عقد السلم ، وعليه فلو قصرنا حكمه على المكيل والموزون لما تحقق الغرض المقصود من جميع الوجوه ؛ لأننا نقطع بأن سبب الشرعية ـ وهو : الحاجة الماسة الى أخذ العاجل بالآجل ـ ثابتة من البزازين في المذروع ، ومن أصحاب المعدودات كما هي ثابتة من أصحاب المكيلات

---

(١٤٥) عمدة القاري : الصفحة السابقة ، والمحلى : ٩/١١١ .

والموزونات ، وما دام الأمر كذلك فلابد أن يكون الحكم شاملا لهذه الأشياءلتندفع حاجة الجميع ؛ وعندئذ يكون الغرض المقصود قد تحقق كاملا ؛ لأن الحكم لم يقتصر على مراعاة مصلحة طائفة معينة ، وانما أخذ بنظر الاعتبار مصلحة الجميع ، كما هو الشأن في سائر التشريعات ؛ ثم ان عادة الشارع قد جرت على اقتران تشريعاته المنظمة للمعاملات بشروط من شأنها حسم النزاع ؛ لذلك اشترط لصحة عقد السلم : أن يكون المسلم فيه معلوم المقدار ؛ فذكر في الحديث الكيل المعلوم ، والوزن المعلوم ؛ لكن ينبغي أن يعلم : أنه ليس المراد من ذكرهما تعينهما أو الأمر بهما بخصوصهما ، وانما المراد : اشتراط الكيل أو الوزن فيما سلم فيه من المكيلات أو الموزونات ، ويكون المقصود بذكر هذه الأشياء : بيان اشتراط عدم الجهالة في المسلم فيه ، أو كونه معلوم المقدار .

وانما قلنا ذلك ؛ لما قررناه سابقا : من أن سبب المشروعية يقتضي شمول حكم السلم لما هو أعم من المكيل والموزون .

ويدل على ذلك أيضا سياق حديث ابن عباس حيث يقول :

« قدم النبي (صلى الله عليه وسلم) المدينة ، وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث ؛ فقال : من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ، ووزن معلوم ، الى أجل معلوم » .

رواه الشيخان ، وأصحاب السنن الأربعة ، واللفظ للبخاري[146].

فان معنى الحديث : من أسلف في شيء من هذا التمر فليكن في كيل معلوم ، وكان هذا كافيا لبيان حكم الواقعة ؛ لأن التمر انما كان في عهده (عليه الصلاة والسلام) يكال كيلا ، لكنه زاد الوزن ؛ ليفيد عدم الاقتصار

---

(١٤٦) البخاري هامش الفتح : ٤/٢٩١ ، مسلم هامش النووي : ١١/٤١، النسائي : ٧/٢٩٠ ، سنن أبي داود : ٣/٢٧٥ ، الترمذي : ٣/٦٠٢، ابن ماجة : ٢/٧٦٥ .

على الكيل ، ويدخل معه بقية المقادير •

فاذا أضفنا الى ذلك ما أجمع عليه العلماء من اشتراط : كون المسلم فيه مما يمكن ضبطه بالصفة التي تميزه عن غيره(١٤٧) ، ومما يصح ثبوته بالذمة ، علمنا مصدر القاعدة أو الضابط العام الذي قرره الفقهاء بقولهم :

يصح السلم في كل ما يمكن ضبطه بالصفة والمقدار ، ويصح ثبوته في الذمة • ومن المعلوم : أن الكيل والوزن لم ينفردا بالتقدير بهما ، وانما الذرع وسيلة لتقدير المذروع ، والعد وسيلة لتقدير المعدود المتقارب ؛ وبهذا ننتهي الى القول :

بأن كل ماثبت في الذمة ، وأمكن ضبطه بالصفة ، وكان معلوم المقدار: بكيل ، أو وزن ، أو عد أو ذرع ، يصح السلم فيه •

هذا فحوى ما قرره الجمهور في الاستدلال على مذهبهم(١٤٨) ، وهو استدلال ينسجم مع ما تتصف به أحكام الشرع من شمول ورفق بالعباد ، مع مسايرته لسياق النص ، وعدم تعارضه مع ما يدل عليه ؛ لذا فاني أميل الى ترجيح مذهبهم •

الاختلاف الثاني :

بعد أن ذهب جمهور العلماء الى جواز السلم في غير المكيل والموزون ، اتفقوا في بعض الفروع واختلفوا في بعضها ، ومن المعلوم أن في حكم المتعذر حصر الجزئيات ؛ لذلك فاني سأشير الى مدرك الخلاف ، ثم أعقبه بذكر أحكام لفروع هي بمثابة الأصول لجزئيات كثيرة ، ليتيسر الالمام بشكل عام بأحكام الجزئيات قدر الامكان :ـ

أما سبب اختلافهم ، فهو : تعارض الأدلة في بعض المواضع ، واختلاف

---

(١٤٧) فتح الباري : ٣٥٦/٤ •

(١٤٨) أنظر المصدر السابق ، وفتح القدير : ٣٢٦/٥ •

أنظار الفقهاء في توفر أو عدم توفر شرائط الصحة في مواضع أخرى ، وذلك لأن ما يمكن ثبوته في الذمة من غيره ، وما يمكن ضبطه بالصفة والمقدار من غيره ، أمور اختلفت فيها أنظار المجتهدين ، فكان هذا ـ بالاضافة الى تعارض الأدلة في بعض المواضع ـ سبب الخلاف •

أما أحكام الفروع فنبينها فيما يلي :ـ

المذروعات :

اتفق الجمهور على جواز السلم في المذروعات : كالثياب ، والبسط ونحوهما ، اذا بين الطول والعرض ، وقد ادعى غير واحد من العلماء الاجماع على جواز السلم في المذروع(١٤٩) وكأنهم لم يعتبروا خلاف الظاهرية •

وما هو مذروع مرجعه الشرع ، فان لم يكن فالعرف والعادة(١٥٠) •

المعدودات :

نقل الحافظ ابن حجر عن ابن بطال : اجماع العلماء على أن السلم ان كان فيما يكال أو يوزن ، فلابد من ذكر الكيل المعلوم أو الوزن المعلوم ؛ فان كان فيما لا يكال ولا يوزن ، فلابد من عدد معلوم ، قال الحافظ : قلت : أو ذرع معلوم(١٥١) •

ويبدو : أنهم هنا ـ أيضا ـ قد أهملوا خلاف الظاهرية •

واذا تقرر هذا ، فان المعدودات تنقسم الى قسمين: متقاربة ، ومتفاوتة :ـ

---

(١٤٩) انظر : فتح القدير : ٥/٢٢٥ ، المغني : ٤/٣١٣ ، الروض النضير : ٦٢٣/٣ •

(١٥٠) انظر : المبسوط : ١٤٢/١٣ ، شرح الدردير : ٣٠٧/٣ ، حاشية الباجوري : ٣٧٠/١ •

(١٥١) فتح الباري : ٣٥٦/٤ •

أما المعدودات المتقاربة :

فقد ذهب أكثر الفقهاء الى جواز السلم فيها عددا .

وبذلك قال الأئمة الأربعة ، والزيدية ، والامامية في وجه .

والراجح عند الامامية عدم جواز السلم في المعدود عددا ؛ ويبدو : أنهم يجيزوه وزنا أو كيلا؛ فان الحلي ذكرجواز السلم في البيض والجوز.

وبهذا قال زفر في الرواية الراجحة عنه ؛ وعنه رواية بعدم جواز السلم في المعدود أصلا .

وقد ضبط الحنفية المعدودات المتقاربة : بأنها التي لا تتفاوت آحادها بالمالية ؛ أي تكون متساوية القيمة ؛ ومثلوا لذلك بالبيض ، والجوز الشامي[١٥٢] ، ومثل مذهب الحنفية مذهب الحنابلة ؛ أما الشافعية فقد اعتبروا البيض من الموزونات ، والجوز من المكيلات وجوزوا فيه الوزن ؛ ومثلوا للمعدود المتقارب : باللبن ــ بكسر الباء ــ وكذلك ما علم قدره بالاستفاضة من الموزون : كالنقدين ؛ فيدوا من ذلك : أن المتقارب عندهم هو الذي لا تختلف آحاده في الوزن اختلافا بينا ؛ وأما المالكية : فقد نقل العيني ــ من الحنفية ــ عن مالك ما يتفق ومذهب الحنفية والحنابلة ، أما في كتبهم فلم أر لهم تفريقا ؛ حيث أنهم يجيزون السلم عددا في المعدود مطلقا؛ أي حتى في المتفاوت ــ كما سيأتي ــ لكن المتأخرون اشترطوا ضبط حجم آحاد المسلم فيه ، وذلك كأن يقول المسلم للمسلم اليه : اسلمتك هذه الدراهم بمائة بيضة أو رمانة سعة الواحدة منها سعة هذا الخيط ، ويحفظ الخيط عند أمين[١٥٣] .

---

(١٥٢) احترازا عن جوز الهند ، لانه متفاوت .

(١٥٣) انظر : تحفة الفقهاء : ٢/١٨ ، الهداية مع فتح القدير : ـ/٣٢٦ ، المغني : ٤/٣٢٧ ، شرح الدردير : ٣/٢٠٧ ، النهاية : ٤/١٩٤ ، حاشية القليوبي : ٢/٢٤٩ ، التاج والاكليل : ٤/٥٣٠ ، عمدة القاري : ١٢/٦٢ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٧ ، شرائع الاسلام ٢/ ٦٢ .

والراجح عندي من المذاهب السابقة ما ذهب اليه الأكثرون :

لأن المسلم فيه اذا أمكن ضبطه بالصفة ، وكان متقارب الآحاد ، فان العدد يضبط مقداره ؛ فينبغي أن يصح السلم فيه ، أما التفاوت اليسير بين الاحاد فانه مهدر ؛ لاصطلاح الناس على اهداره ، بدليل : التسوية بينها في القيمـة .

وأما المعدودات المتفاوتة :

كالبطيخ ، والرمان ، والسفرجل ونحو ذلك ، فقد حصل فيها خلاف بـين العلمـاء :ـ

رأي الحنفية :ـ

قالوا : لا يجوز بيعها عددا ، الا أن يذكر العدد لقصد التعدد في المسلم فيه ضبطا لكميته ، ثم ان كان من جنس يمكن ضبطه بالطـول والعرض : كالجلود ، أو الطول والغلظ : كالخشب والجذوع ، وذكر ما يضبط بـه من هذه الأشياء جاز بعد أن يكون قد ضبط صفته .

هذا ما ذكره الكمال والسمرقندي[154] .

وذكر السرخسي : أن الخشب ، والجذوع من المذروعات[155] .

وعند التأمل يظهر عدم الفرق ؛ لأن المعتمد عند الكمال والسمرقندي في التقدير هو الذرع .

وأقوال الحنفية في هذا الموضع مضطربة :

فان بعضهم أطلق عدم جواز السلم في العدديات المتفاوتة[156] .

بينما عامة كتبهم تنص على أن العددي المتفاوت لا يجوز السلم فيـه عـددا .

ثم اذا أردت ان تعرف هل لقولهم : عددا ، مفهوم عسر عليك ذلك ؛

---

(١٥٤) انظر : فتح القدير : ٥/٣٣٠ ، تحفة الفقهاء : ٢/١٥ .

فان صاحب العناية صرح : بأنه لا مفهوم له ؛ وعلل ذلك : بأنه عددي ؛ فحيث لم يجز عددا لم يجز وزنا بطريق الاولى ؛ لأنه غير موزون عادة .
ومعنى هذا الكلام ذكره السرخسي أيضا .

بينما ذكر في موضع آخر : الجواز في الأدم وزنا .

وفي موضع آخر : أن السلم في السمك لا يجوز عددا ؛ للتفاوت ، ويجوز وزنا ، وعلل ذلك : بأن التفاوت في المالية ينعدم بذكر الوزن .

وذكر الكمال : جواز السلم في الجلود وأطراف الحيوان وزنا .

هذا بعض ما ذكرته كتب الحنفية ، بينما ذكر ابن قدامة : أن مذهب أبي حنيفة : جواز بيع المعدودات المتفاوتة وزنا[١٥٧] .

وعندي : أن ما ذكره ابن قدامة هو الأشبه ؛ لأن المنع من البيع بالعدد انما هو للتفاوت في المالية ، والتفاوت ينعدم بذكر الوزن ، كما هو صريح عبارة السرخسي السابقة .

أما ما ذكره صاحب العناية فغير مسلم ؛ لأن البيض عددي ، جاز فيه السلم عددا لكونه متقاربا ، ولم تجر العادة بوزنه ، ومع ذلك أجاز فقهاء الحنفية السلم فيه كيلا ووزنا ، وعللوا ذلك : بأن اعتبار المقدار ليس الا للضبط ، والضبط لم ينحصر بالعد بل يعرف بطريق آخر ، وعليه : فكونه معدودا يمكن اهداره والاصطلاح على كونه مكيلا[١٥٨] فاذا جاز ذلك في البيض الذي هو مقدر بالعد عرفا ، فلان يجوز فيما لا يمكن تقديره بالعد أولى .

---

(١٥٥) المبسوط : ١٣٨/١٢ .
(١٥٦) اللباب ٩٨ ، الاختيار ، ٣٤/٢ ، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق : ١١٣/٤ .
(١٥٧) العناية : ٣٣٠/٥ ، المبسوط : ١٣١/١٢ و ١٣٨ و ١٤١ ، فتح القدير : ٣٣٠/٥ ، المغني : ٣٢٧/٤ .
(١٥٨) انظر : تحفة الفقهاء : ١٨/٣ ، فتح القدير مع العناية : ٣٢٧/٥ .

رأي الائمة الثلاثة :

ذهب مالك الى: أن السلم يجري فيها بالعد ، ويشترط أن يبين كونها: صغارا ، أو متوسطة ، أو كبارا .

وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد ؛ وهو قول ابن القاسم الا أنه أجاز فيه الكيل اذا كان ذلك معروفا .

وقال ابن حبيب : يسلم فيه عددا وكيلا ، لا وزنا .

وقد تقدم عند الكلام عن المعدودات المتقاربة أن المتأخرين من المالكية اشترطوا تقدير المعدود بحجم معين ، والأمر هنا كذلك .

وذهب الشافعي الى : أن السلم لا يصح في المتفاوت الا وزنا ، الا اذا كان يتأتى فيه الكيل ــ بأن كان كالجوز فما دونها ــ فيجوز فيه الكيل والوزن .

وعن أحمد رواية تقول : بعدم جواز السلم في المتفاوت أصلا . وهو قول زفر[١٥٩] .

(الأدلـــة)

حجة من منع السلم فيها :

أنها عددية متفاوتة ، ولا مقدر لها ، فامتنع السلم فيها عددا لتفاوتها ، وغير عدد لانتفاء المقدر لها من كيل أو وزن ؛ لأنها لا توزن ولا تكال عادة[١٦٠] .

حجة من قال بالسلم فيها عددا :ــ

ان العادة قد جرت ببيعها عـددا ، ومع ضبطها بالصغر والكبر تكون منضبطة المقدار[١٦١] .

---

(١٥٩) المنتقى : ٤/٢٩٦ ، التاج والاكليل : ٤/٥٣٠ ، شرح الدردير : ٣/٢٠٧ ، المغني : ٤/٣١٥ و٣٢٧ ، النهاية : ٤/١٩٦ ، عمدة القاري : ١٢/٦٢ .

(١٦٠) الهداية مع فتح القدير والعناية : ٤/٣٣٠ .

(١٦١) المغني : ٤/٣٢٧ .

حجة من لم يجوز السلم فيها الا بالوزن :ـ

ان تقديره لا يمكن بالعد ، لتفاوت آحاده ، ولا بالكيل ؛ لأنه يتجافى في المكيال ، فلم يبق الا الوزن نتعين التقدير به •

وعندي : أن الراجح ما ذهب اليه الشافعي ؛ لأن الشرط في المسلم فيه : أن يكون مضبوط الصفة والمقدار ؛ والوزن يضبط المقدار بلا نزاع ، والكيل كذلك بالنسبة لما يتأتى كيله •

أما القول : بعدم جوازه بالكيل أصلا ؛ لأنه يتجافى بالمكيال ، فغير مسلم فيما صغر حجمه ، والكيل مقدر شرعي ؛ فاذا تأتى التقدير به فلا موجب للتضييق على الناس اذا اختاروا جعله مقدرا لما يسلمون فيه •

أما القول : بأن العادة قد جرت ببيعه عددا ؛ فيسلم فيه عددا ، فهو قياس مع الفارق ؛ لأن المشتري يشاهد السلعة ، ولا كذلك المسلم ؛ فلابد من ضبطه بمقدار لا يؤدي الى النزاع ؛ ومجرد ضبطه بالصغر والكبر لا يقطع النزاع ؛ بل احتمال قيامه بسبب ذلك غير بعيد ، ولا يوجد مايلجىء اليه ؛ فيجب العدول عنه الى ما يقطع النزاع •

أما ما ذكره المالكية من تقدير المسلم به بحجم معين ويقدر ذلك بخيط تقدر به آحاد المسلم فيه عند استلامها ، فهو أمر لا يخفى ما فيه من حرج لاسيما اذا كثرت آحاد المسلم فيه ؛ فمن أسلم في قناطير متعددة من رمان أو نحوه كيف يتيسر له قياس كل واحدة منها ؟

ثم ان مثل هـذا الشرط قد يؤدي الى تعذر تسليم المسلم فيه وقت حلوله ، اذ أن من العسير ان لم يكن من المتعذر وجود قناطير من الرمان مثلا بحجم واحد ؛ ومن المعلوم أن اشتراط ما يؤدي الى ندرة المسلم فيه عند حلول الأجل يبطل السلم •

أما استدلال من قال : بعدم جواز السلم فيه أصلا ، فيؤخذ جوابه مما ذكرته هنا ، ومما سبق ذكره قريبا في الجواب على صاحب العناية •

٣ـ غير المعدودة :

غير المعدود : كالخضروات ، والبقول ، والأزهار ، والرياحين يجوز السلم فيها عند الأئمة الأربعة ، والزيدية ، والامامية •

الا أنهم اختلفوا فيما يضبط به مقداره :ـ

فذهب أكثرهم الى : أن السلم فيه لا يصح الا بالوزن •

وبذلك قال الشافعي ، وأحمد ، والزيدية ، والامامية •

وهو قول أبي حنيفة أيضا ، الا أنه جوز السلم فيه بالحزم اذا بين طول ما يشد به الحزمة كذراع أو نحو ذلك •

وذهب مالك الى :

جواز تقديرها بالحزم ، والقبض ، والأحمال المعلومة •

وذهب أشهب من أصحاب مالك ـ الى :

جواز التقدير بذرع الارض ، كأن يسلم في فدان من الخس أو الفجل ، أو نحو ذلك(١٦٢) •

وعندي : أن ما ذهب اليه الأكثرون أقطع للنزاع ؛ لأن الوزن لا يختلف في التقدير به ، أما الحزم والأحمال فقد يحصل في التقدير بها نزاع ، لأن الكمية في الوعاء الواحد أو الحزام الواحد تختلف تبعا لهيئة

---

(١٦٢) انظر : الهداية مع فتح القدير : ٣٣١/٥ ، رد المحتار مع الدر المختار : ٢١٤/٤ ، مجمع الانهر : ٩٩/٢ ، المدونة : ١٤/٩ ، المنتقى : ٢٩٧/٤ ، التاج والاكليل : ٥٣١/٤ ، شرح الدردير مع حاشية الدسوقي : ٣٠٧/٣ ، المغني : ٣١٣/٤ و٣٢٧ ، النهاية مع حاشية الشبراملسي: ١٩٥/٤ و٢١١ ، البحر الزخار : ٤٠٧/٣٠ شرائع الاسلام : ٦٣/٢ •

وضعها في الوعاء أو حزمها بالحزام ؛ لأن السلعة اذا كبست في الوعاء بشدة تكون كميتها أكبر مما لو لم تكبس ، واذا حزمت بقوة تكون كميتها أكبر مما لو حزمت حزما خفيفا؛ فاذا أريد تحديد مدى شدة الكبس أو قوة الحزم تعذر ذلك ؛ لأنه غير منضبط ؛ فالأولى العدول عن ذلك الى الوزن ؛ حسما للنزاع .

أما ما ذهب اليه أشهب : فانه يؤدي الى الجهالة في المسلم فيه ؛ لأن المقدار النابت يختلف من فدان لآخر ؛ فقد يكون النابت خفيفا متباعدا . وقد يكون كثيفا ملتفا ، أما اذا عين الفدان ، أو البقعة التي يقع فيها ، فانه يكون سلما بمعين أو من معين ؛ وهذا لا يصح .

٤ـ الحيوان وما يشتق منه :

الحيوان من المعدودات ، الا أني أفردته بالذكر لاشتداد الخلاف فيه، ولأذكر معه حكم السلم فيما يشتق منه : كاللحوم ، والألبان وغيرهما ؛ لذلك فالكلام في هذا المبحث سيكون في عدة فقرات كما يلي :ـ

(أ ـ حكم غير السمك من الحيوان)

غير السمك من الحيوان : كالمواشي ، والدواجن ، والطيور ، اختلف العلماء في جواز السلم فيه على مذهبين :ـ

المذهب الاول :

قال بعدم جواز السلم فيه .

روي ذلك عن : حذيفة ، وعبدالرحمن بن سمرة ، وسعيد بن جبير، والثوري ، وزيد بن علي ، والحسن بن حي ، وهو رواية عن : عمر ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، والشعبي ، والاوزاعي .

واليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه ، والظاهرية ، وأحمد في رواية .

المذهب الثاني :ـ

قال بجواز السلم في الحيوان •

روي ذلك عن : ابن عباس ، وسعيد بن المسيب ، والحسن البصري ، ومجاهد ، والزهري ، والنخعي ، والحكم ، وعطاء ، والليث ، واسحاق ، وأبي ثور •

وهو رواية عن : عمر ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، والشعبي ، والأوزاعي •

واليه ذهب : مالك ، والشافعي ، والامامية ، وأحمد في أظهر الروايتين(١٦٣) •

(الادلـــة)

أساس الاختلاف بين الفريقين : تعارض الآثار ، والاختلاف في الحيوان هل يمكن ثبوته في الذمة أم لا ؟ وهذا الاختلاف ناتج عن اختلافهم في امكان ضبط الحيوان بالصفة او عدم امكان ذلك •

وقد أجاد كل فريق في الاحتجاج لمذهبه بما لا يزيد عليه ، وفيما يلي عرض للأدلة ومناقشتها •

أدلة المذهب الاول :ـ

أ ـ ما روي عن عكرمة عن ابن عباس : « أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نهى عن السلف في الحيوان » •

(١٦٣) المدونة : ٩/١٥ ، المحلى : ٩/١٠٩ ، بداية المجتهد : ٢/٢٢٠ ، الهداية مع فتح القدير : ٥/٣٢٧ ، مجمع الانهر : ٢/٩٩ ، رد المحتار مع الدر المختار : ٤/٢١٣ ، المنتقى : ٤/٢٩٣ ، النهاية : ٤/٢٠٣ وما بعدها ، مغني المحتاج : ٢/١١٠ ، المغني : ٤/٣١٤ ، الروض النضير : ٣/٦٢٣ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٣ ، شرائع الاسلام : ٢/٦٢ •

رواه الدارقطني، والحاكم، وقال: صحيح الاسناد ولم يخرجاه[١٦٤].

ب ـ قوله عليه السلام : « من أسلف في شيء ، فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم » • رواه الستة[١٦٥] •

وجه الدلالة :ـ

ان ظاهر الحديث يمنع السلم فيما لا يتأتى فيه الكيل والوزن وما في معناهما من المقادير ، والحيوان كذلك[١٦٦] •

ج ـ ما روي عن عكرمة عن ابن عباس : « أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة » • رواه ابن حبان في صحيحه ، والدارقطني ، والطبراني ، والبزار وقال : ليس في الباب أجل اسنادا من هذا ، واسناد الطبراني قال فيه الهيثمي : رجاله رجال الصحيح[١٦٧] •

وجه الدلالة :ـ

ان الرسول (عليه السلام) منع النسأ في بيع الحيوان بالحيوان ؛ لأنه لا يثبت في الذمة ، وما لا يثبت في الذمة لا يجوز السلم فيه •

د ـ ما روي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه قال : « ان من الربا أبوابا لا يكدن يخفين على أحد ، منها : السلم في السن »[١٦٨][١٦٩] •

---

(١٦٤) المستدرك : ٥٧/٢ ، الدار قطني : ٣١٩/٢ •

(١٦٥) البخاري هامش الفتح : ٣٥٥/٤ ، مسلم هامش النووي : ٤١/١١ ، النسائي : ٢٩٠/٧ ، ابو داود : ٢٧٥/٣ ، الترمذي : ٦٠٢/٣ ، ابن ماجة : ٧٦٥/٢ •

(١٦٦) الروض النضير : ٦٢٣/٣ ، البحر الزخار : ٤٠٤/٣ •

(١٦٧) الدار قطني : الصفحة السابقة ، مجمع الزوائد : ١٠٥/٤ ، وانظر : نصب الراية : ٤٧/٤ ، فتح القدير : ٣٢٨/٥ •

(١٦٨) « السن » الحيوان •

(١٦٩) المبسوط : ١٣٢/١٢ ، المحلى : ١٠٧/٩ •

هـ ـ ما روي عن ابراهيم النخعي قال : « دفع عبدالله بن مسعود الى زيد بن خويلد البكري مالاً مضاربة ، فأسلم زيد الى عتريس بن عوقوب الشيباني في قلائص[170] فلما حلت أخذ بعضا وبقي بعض، فأعسر عتريس، وبلغه أن المال لعبدالله ، فأتاه يسترفقه ، فقال عبدالله : أفعل زيد ؟ قال: نعم ، فأرسل اليه ، فسأله ، فقال عبدالله : اردد ما أخذت ، وخذ رأس مالك ، ولا تسلمن مالنا في شيء من الحيوان »[171] .

وجه الدلالة :ـ

ان عمر وابن مسعود من كبار فقهاء الصحابة الذين أخذ عنهم الدين، ولا يقولون مثل ذلك الا بتوقيف .

وقال صاحب البحر الزخار بعد ذكره لأثر عمر : لم يخالف[172] . وكأنه بهذا يدعي اجماعا سكوتيا على عدم جواز السلم في الحيوان .

و ـ عدم امكان ضبط الحيوان بالصفة ؛ للتفاوت بين آحاده في المعاني الباطنة التي هي المقصود منه ؛ وذلك لأن المقصود من العوامل قوتها ، ومن السوائم كثرة الدر وصحة النتاج ، ومن المركوب السرعة وهكذا ، وهذا لا يمكن الوقوف عليه عند العقد مع أنه هو المقصود ؛ والدليل على أنه المقصود : أنك تجد فرسين مستويين في السن والصفات الظاهرة ، ثم تشتري أحدهما بأضعاف ما تشتري به الآخر لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة ، وحيث اختلفت المالية بين الآحاد بسبب هذه المعاني التي لا تنضبط بالوصف ، قلنا بعدم جواز السلم في الحيوان ؛ لأن المسلم فيه ـ في هذه

---

(170) « قلائص » جمع قلوص : الشابة من الابل . (مختار الصحاح/ ٥٤٨) .

(171) المبسوط ، وفتح القدير : الصفحات السابقة .

(172) البحر الزخار : ٣/٤٠٤ .

الحالة ـ يكون مجهولا ، وجهالة المسلم فيه مانعة من صحة السلم[١٧٣] .

مناقشة هذه الادلة :ـ

أ ـ دفع الاستدلال بالحديث الاول بعدم تسليم تصحيح الحاكم لـه ؛ لأن في اسناده اسحق بن ابراهيم بن جوني ، وقد ضعفه ابن معين ؛ وقال الـدارقطني وابن عدي : منكر الحديث ؛ وقال ابن حبان : منكر الحديث جدا ، يأتي عن الثقات بالموضوعات . لا يحـل كتب حديثه الا على جهة التعجب ؛ والحاكم نفسه قال عنه : روى أحاديث موضوعة ، فالحديث غير صالح للاحتجاج به[١٧٤] .

ب ـ دفع الاستدلال بالحديث الثاني : بأن الحيوان معدود ؛ فيضبط مقداره بالعـدد .

ج ـ ودفع الاستدلال بالحديث الثالث : باعلاله بالارسال :ـ

فقد قال ابن خزيمة : الصحيح عند أهل المعرفة بالحديث أنه ليس بمتصل ، بل يرويه عكرمة عن النبي صلى الله عيه وسلم .

وقال البيهقي : الصحيح في هذا الحديث عن عكرمة مرسل ، هكذا رواه غير واحد . وحكم بارساله الامام أحمد والبخاري[١٧٥] .

وأجيب عن ذلك :

بأن هذا الاعلال غير مقبول بعد تصريح الثقات بابن عباس ، وغاية ما فيه تعارض الوصل والارسال من الثقات ، والحكم فيه للوصل ، كما هو

---

(١٧٣) المبسوط : ١٣٢/١٢ .

(١٧٤) نصب الراية : ٤٦/٤ ، الميزان : ١٧٧/١ ، فتح القدير : ٥/ ٣٢٩ .

(١٧٥) انظر : الروض النضير ٦٢٤/٣ ، نصب الراية : ٤٨/٤ ، الشرح الكبير : ١٦٥/٤ ، المجموع : ٤٥٩/٩ .

معروف عند المحدثين(١٧٦) .

قالوا : ثم ان الحديث قد روي من طرق أخرى :ـ

فقد رواه الحسن البصري عن سمرة بن جندب . أخرجه أصحاب السنن الاربعة(١٧٧) .

أقول : الا ان هذا أعله البيهقي بالانقطاع بين الحسن وسمرة ، وقال: أكثر الحفاظ لا يثبتون سماع الحسن من سمرة في غير حديث العقيقة .

وممن لم يصحح سماع الحسن من سمرة: أحمد ، وابن معين(١٧٨).

ورواه جابر بن سمرة: أخرجه الطبراني، ورواه عبدالله بن أحمد .

أقول : لكن اسناد الطبراني لهذا الحديث ضعيف ، واسناد عبدالله فيه أبو عمر المقري : لا يعلم ان كان هو الدوري أو غيره ، فان كان غيره فهو غير معروف ، كذا قال الهيتمي(١٧٩) .

ورواه ابن عمر ، أخرجه الطبراني .

أقول : أعل البخاري هذا الحديث بالارسال ، وفي اسناده محمد بن دينار ، وهو مختلف فيه : وثقه ابن حبان وغيره ، وضعفه ابن معين(١٨٠).

قالوا : وجاء بمعنى هذا الحديث أحاديث أخرى ، منها :ـ

١ ـ ما روي عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الحيوان ، اثنين بواحد لا يصلح نسأ ، ولا بأس به يدا بيد » .

---

(١٧٦) انظر : فتح القدير : ٥/٣٢٩ .
(١٧٧) النسائي : ٧/٢٩٢ ، أبو داود : ٣/٢٥٠ ، الترمذي : ٣/٥٣٨ ، ابن ماجة : ٢/٧٦٣ .
(١٧٨) السنن الكبرى : ٥/٢٨٨ ، نصب الراية : ٤/٤٨ ، الشرح الكبير: ٤/١٦٤ ، عون المعبود : ٢/٢٥٦ .
(١٧٩) انظر : مجمع الزوائد : ٤/١٠٥ ، نصب الراية : ٤/٤٨ .
(١٨٠) انظر : المصدرين السابقين ، والميزان : ٣/٤١ .

رواه الترمذي وحسنه[١٨١] .

أقول : في اسناده الحجاج بن ارطاة ، وهو مدلس وقد عنعن ، ثم هو ضعيف عند أكثر المحدثين ، بل روي عن ابن حبان أنه قال : تركه ابن المبارك ، ويحيى القطان ، وأحمد ، وابن مهدي ، وابن معين[١٨٢] .

٢ ـ وما روي عن ابن عمر ـ من حديث فيه ـ : « أن رجلا قال : يا رسول الله ، أرأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس ، والبخيتة[١٨٣] بالابل ؟ قال : لا بأس اذا كان يدا بيد » . رواه أحمد ، والطبراني[١٨٤] .

أقول : في اسناد هذا الحديث : أبو جناب الكلبي ، وهو مدلس وقد عنعن ؛ وفوق ذلك فقد ضعفه النسائي ، والدارقطني وغيرها ، وقال يحيى القطان : لا أستحل الرواية عنه ؛ وقال الفلاس : متروك[١٨٥] .

بعد هذا العرض ، لا يخفى أن اعلال هذا الحديث بالضعف غير مسلم ؛ لتعدد طرقه ؛ فهو حجة لو خلي من المعارض ؛ لكنه معارض بما سنذكره فيما بعد .

وقد حمل بعض العلماء هذا الحديث على : ما اذا كان النسء من الطرفين ؛ أي : على بيع أحدهما بالآخر نسيئة من الجانبين ، فيكون بيع دين بدين وهو غير جائز ؛ وذلك للجمع بينه وبين الاحاديث المبيحة لبيع الحيوان بالحيوان نسيئة ، وستأتي .

وحمله مالك على : متحد الجنس[١٨٦] .

---

(١٨١) الترمذي : ٣/٥٢٩ .
(١٨٢) الميزان : ١/٤٥٨ .
(١٨٣) « البختية » انثى الابل . (مختار الصحاح/٤٢) .
(١٨٤) مجمع الزوائد : ٤/١٠٥ .
(١٨٥) الميزان : ٤/٣٧١ .
(١٨٦) انظر : الحاوي : ٦/باب السلم ، نصب الراية : ٤/٤٩ ، الزرقاني : ٣/٣٠١ .

الا أن هذا معارض بحديث عبدالله بن عمرو بن العاص ، وسيأتي •

د ـ أما الأثر المروي عن عمر ، فقد قال فيه ابن حزم : هذا لا يسند عن عمر •

وقال ابن قدامة : لم يذكره أصحاب الاختلاف(١٨٧) •

هـ ـ وأما أثر ابن مسعود ، فانه منقطع ؛ لأن ابراهيم لا يروي عن ابن مسعود مباشرة وانما بواسطة(١٨٨) •

ثم ان هذا الأثر والذي قبله محمولان على أنهم يشترطون : أن يكون الحيوان المسلم فيه من ضراب فحل معين ، وهذا ليس موضع خلاف •

قال ابن قدامة : قال الشعبي : انما كره ابن مسعود السلف في الحيوان ؛ لأنهم اشترطوا نتاج فحل معين(١٨٩) •

ثم لو صحت هذه الآثار فهي رأي صحابي خالفه غيره من الصحابة ، فلا حجة فيها ؛ أما جعلها في حكم المرفوع فغير مسلم ؛ لأن فيها مجال للاجتهاد ؛ بدليل الاختلاف فيها قديما وحديثا ، وما كان فيه مجال للاجتهاد لا يكون له حكم المرفوع •

وما ذكره صاحب البحر الزخار : من أن عمر لم يخالف ، فغير مسلم ، لخلاف من سبق ذكرهم من الصحابة ؛ بل ان عمر نفسه قد جاءت عنه روايتان • وكذلك ابن مسعود •

و ـ أما ما ذكر من التفاوت في المعاني الباطنة فمنقوض بالعصافير والحمام الذي يراد للأكل ونحو ذلك ؛ فان التفاوت بينها في المعاني الباطنة يسير ومع ذلك لم يقل هذا الفريق من العلماء بجواز السلم فيها ، ولذلك نرى غير واحد من متقدمي الحنفية ومتأخريهم لم يرتضوا هذا دليلا

---

(١٨٧) المحلى : ٩/١٠٧ ، المغني : ٤/٣١٥ •

(١٨٨) نصب الراية : ٤/٤٦ ، فتح القدير : ٥/٣٢٩ •

(١٨٩) المغني : الصفحة السابقة •

لمذهبهم ؛ فقد قال الكمال بعد تقرير هذا الدليل :ـ

ولقائل أن يقول : كون التفاوت بعد ذكر الاوصاف يبقى فاحشا لايضر ؛ لأن ذلك باعتبار الباطن ، ولا يلزم المسلم اليه سوى ما تضمن ما ذكر من الأوصاف الظاهرة ، فاذا انطبق المذكور فيها على ما يؤديه المسلم اليه حكم على المسلم بقبوله ، سواء كان التفاوت قليلا بحسب الباطن أو كثيرا ؛ لأن المعقود عليه ليس الا الموصوف فقط ... فالمفزع في ابطال السلم في الحيوان ليس الا السنة ؛ وهكذا قال محمد بن الحسن حين سئل : « انما لا يجوز السلم في الحيوان لأنه غير مضبوط بالوصف ؟ قال : لا ؛ لأننا نجوز السلم في الديباج . ولا يجوز في العصافير ، ولعل ضبط العصافير بالوصف أهون من ضبط الديباج ، ولكن بالسنة »[190] .

أدلة المذهب الثاني :ـ

يتركز دليل هذا المذهب في أمرين :ـ

أحدهما : اثبات أن الحيوان يمكن ثبوته في الذمة .

ثانيهما : اثبات أن الحيوان يمكن ضبطه بالصفة .

فاذا ثبت ذلك في الحيوان ثبت جواز السلم فيه .

(أولا : أدلة صحة ثبوته في الذمة)

أ ـ ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبدالله بن عمرو بن العاص :

أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أمره أن يجهز جيشا ، قال عبدالله : وليس عندنا ظهر[191] ، قال : فأمر رسول الله (صلى الله عليه

---

(١٩٠) انظر فتح القدير والعناية : ٥/٣٢٩ و٣٣٠ . المبسوط : ١٢/ ١٣٣ .

(١٩١) (الظهر) الابل التي يحمل عليها وتركب (النهاية : ٣/٥٩) .

وسلم) أن يبتاع ظهر الى خروج المصدق[١٩٢] ، فابتاع عبدالله البعير بالبعيرين والابعرة الى خروج المصدق ، بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم » رواه الدارقطني والبيهقي •

وقال النووي اسناده صحيح[١٩٣] •

وقد روى الدارقطني هذا الحديث أيضا من طريق محمد بن اسحق، وعنه أيضا رواه أبو داود والحاكم ، وقال : حديث صحيح على شرط مسلم •

ومع حكم الحاكم بصحة الحديث من طريق ابن اسحق فهو ليس كما قال ، بل هو ضعيف ومضطرب الاسناد ، وقد بين ابن القطان وابن حزم اضطراب اسناده وما فيه من رواة مجهولين بما لا مزيد عليه[١٩٤] وانما اشرت الى ذلك لأني رأيت كثيرا من الفقهاء ردوا الاستدلال بهذا الحديث للطعن في اسناده الذي جاء من طريق ابن اسحق ، فالاعتماد ليس على ما جاء من هذا الطريق ، وانما على روايته من طريق عمرو بن شعيب كما ذكرته •

وجه الدلالة :

ان الحديث دليل على صحة السلم في الحيوان ، لأنه لا يمكن أن يكون ما نقله عبدالله قرضا ؛ لظهور الأجل والفضل فيه ، واذا لم يكن قرضا ، ثبت أنه سلم • هكذا استدل الماوردي بهذا الحديث ، وتبعه في

---

(١٩٢) (المصدق) آخذ الصدقات (القاموس : ٣/٢٥٣) والمراد به هنا جابي الزكاة •

(١٩٣) الدار قطني : ٣/٣١٨ ، السنن الكبرى : ٥/٢٨٨ ، المجموع : ٩/ ٤٥٤ •

(١٩٤) انظر : نصب الراية : ٤/٤٧ ، المحلى : ٩/١٠٧ •

كذلك النووي وغيره[١٩٥] .

لكن يؤخذ على هذا الاستدلال : أن المعتمد عند الشافعية عدم صحة السلم بلفظ البيع ، وعليه: فالاستدلال الذي ذكره الماوردي لا يصح الا اذا ثبت أن العقد قد جرى بلفظ السلم . أما اذا جرى العقد بلفظ البيع فهو بيع لا سلم ، أما الأجل والفضل فهو كما يكون في السلم يكون في البيع[١٩٦] .

والذي يبدو لي : أن الماوردي قد استساغ هذا التأويل للحديث لأنه استدل بالرواية التي ذكرها أبو داود والحاكم فان فيها : أن عبدالله بن عمرو قال : « أمرني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن آخذ على قلاص[١٩٧] الصدقة ؛ فكنت آخذ البعير بالبعيرين الى ابل الصدقة »[١٩٨].

فان لفظ : « آخذ » تحتمل : السلم ، وتحتمل البيع ، فاختار الماوردي السلم . الا أني قد بينت : أن هذه الرواية لا يصح الاحتجاج بها ، ولئن صحت . فان رواية عمرو بن شعيب صريحة في البيع ، فهي مفسرة لها ،

وعندي : أن الاستدلال بالحديث ينبغي أن يكون على النحو التالي :ـ

ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد جعل ثمن الابل ابلا في الذمة ؛ والأصل : أن كل ما يصح أن يثبت في الذمة ثمنا فانه يثبت فيها سلما[١٩٩] .

ب ـ وما روي عن ابي رافع: « ان رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

---

(١٩٥) انظر : الحاوي : ٦/باب السلم ، المجموع : ٩/٤٥٥ ، النهاية : ٤/٢٠٣ .

(١٩٦) انظر حاشية الشبراملسي : ٤/٢٠٣ .

(١٩٧) القلاص : جمع قلوص وهي : الناقة الشابة ، المجموع : ٩/٤٥٥ .

(١٩٨) أبو داود : ٣/٢٥٠ ، المستدرك : ٢/٥٦ .

(١٩٩) انظر المنتقى : ٤/٢٩٤ .

استسلف من رجل بكرا ، فقدمت عليه ابل من ابل الصدقة ، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره ، فرجع اليه أبو رافع فقال : لم أجد فيها الا خيارا رباعيا[٢٠٠] فقال أعطه اياه ؛ فان خيار الناس أحسنهم قضا » رواه مسلم[٢٠١] .

وجه الدلالة :ـ

ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد اقترض البعير ، وهذا يدل على أن الحيوان يثبت في الذمة قرضا ، فيثبت فيها سلما من طريق أولى ؛ لأن السلم أوسع من القرض[٢٠٢] .

ج ـ ما روي عن ابن عمر : « انه اشترى راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه ، يوفيها صاحبها بالربذة »[٢٠٣] رواه مالك[٢٠٤] .

وروي نحو هذا عن علي ، وابن عباس ، ورافع بن خديج[٢٠٥] .

وهذه الآثار صريحة في صحة السلم في الحيوان .

د ـ واستدلوا من جهة القياس : بأن كل ما جاز أن يتعلق بالذمة مهرا جاز أن يتعلق بها سلما : كالثياب ، فكذلك الحيوان ، لأنه ثبت مهرا في الذمة بالاتفاق ، فيجب أن يثبت فيها سلما »[٢٠٦] .

---

(٢٠٠) البكر ـ من الابل ـ : الصغير ، والرباعي : ما دخل في السنة السابعة ، شرح مسلم : ١١/٣٧ .

(٢٠١) مسلم هامش النووي : ١١/٣٦ .

(٢٠٢) انظر : المبسوط : ١٢/١٣١ ، العناية : ٥/٣٢٨ ، شرح مسلم : ١١/٣٧ ، النهاية : ٥/٢٠٣ .

(٢٣) الربذة : موضع على ثلاثة مراحل من المدينة . المجموع : ٩/٤٥٥ .

(٢٠٤) الموطأ هامش المنتقى : ٥/١٩ .

(٢٠٥) المصدر السابق ، والمجموع : ٩/٤٥٤ .

(٢٠٦) انظر : المنتقى : ٤/٢٩٣ ، المغني : ٤/٣١٥ .

مناقشة هذه الادلة :ــ

أ ــ من حيث العموم : فان الطحاوي وغيره قد ادعوا نسخ جميع الأدلة الدالة على جواز بيع الحيوان ببعضه نسيئة بآية الربا وبالأحاديث الدالة على عدم جواز بيع بعضه ببعض نسيئة(٢٠٧) .

وقد أجاب النووي : بأن دعوى النسخ بغير دليل لا تقبل(٢٠٨) .

ثم ان النسخ آخر ما يلجأ اليه اذا توفرت شروطه ؛ وذلك لأن الأدلة اذا تعارضت وأمكن الجمع بينها وجب الجمع ؛ فان لم يمكن الجمع قدم الأقوى ، فان تعادلت وعلم المتقدم والمتأخر كان المتأخر ناسخا .

وعندي : أنه لا تعارض بين آية الربا والاحاديث التي استدل بها أصحاب هذا المذهب ، لامكان الجمع بينها بالتخصيص ، لكن يوجد تعارض بين هذه الاحاديث والاحاديث التي استدل بها أصحاب المذهب السابق ، والتاريخ غير معلوم ، فيجب ترجيح الأقوى ، وسيأتي بيان ذلك .

ب ــ دفع الاستدلال بحديث عبدالله بن عمرو من وجهين :ــ

الاول : انه ضعيف مضطرب الاسناد .

والجواب عن هذا تقدم كان الطعن موجه الى رواية ابن اسحق ، بينما المعتمد هنا رواية عمرو بن شعيب . وهي صالحة الاسناد صالحة للحجية .

الثاني يحتمل ان يكون عبدالله بن عمرو قد اشترى الابل من دار الحرب ؛ ولا ربا بين المسلم والحربي فيها ؛ وعللوا ذلك : بأن تجهيز الجيش وان كان في دار الاسلام فان نقل الآلات قد كان من دار الحرب ؛ لعزتها في دار الاسلام يومئذ(٢٠٩) .

وعندي : أن هذا غير مسلم لأمرين :ــ

---

(٢٠٧) شرح معاني الآثار : ٤/٦١ ، العناية : الصفحة السابقة .
(٢٠٨) شرح مسلم : الصفحة السابقة .
(٢٠٩) العناية : ٥/٣٢٨ .

أحدهما : أنه مجرد احتمال لا دليل عليه ؛ بل الظاهر خلافه ؛ لأن عبدالله قد ضرب الأجل الى ابل الصدقة ؛ والظاهر أن أهل دار الحرب لا يعرفون ما هي الصدقة ، ولا يعلمون موعد خروجها •

أما دعوى عزة الابل في دار الاسلام يومئذ فهـذا خـلاف ما يفهمه النص ؛ وذلك لأن عبدالله قد اشترى الابل على أن يوفي البائعين من ابل الصدقة ، وهذا يعني : أن وارد الـزكاة من الابل كان ضعف ما اشتراه عبدالله على الأقل ، والصدقة انما يدفعها المسلمون ، فاذا كان ما يدفع من الابل زكاة يبلغ ضعف حاجة الجيش على الأقل ، فان مما لا شك فيه أن الابل المزكاة التي كانت عند المسلمين حينئذ لا تقل عن خمسين ضعفا من حاجة الجيش ؛ لأن من المعلوم : أن الابل لا يجب دفع زكاتها من جنسها الا اذا كانت خمسا وعشرين فصاعدا ، فاذا كان الأمر كذلك فكيف تصح دعوى ندرة الابل عند المسلمين يومئذ ، ويبنى عليها : خروج عبدالله الى دار الحرب لشرائها ؟

ثانيهما : ان دعوى جواز الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب غير مسلمة ؛ اذ هي مسألة انفرد بهـا الحنفية وخالفهم في ذلـك جمهور الفقهاء ، بل ان أبا يوسف ــ وهو من أئمة الحنفية ــ خالف في ذلك ووافق الجمهور ؛ والأدلة التي ساقوها غير مسلمة ؛ فقد استدلوا : بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب » •

وبأن مال الحربيين مباح في دارهم ؛ فبأي طريق أخذه المسلم أخذ مالا مباحا ــ ما لم يكن بغدر ــ سواء عن طريق الربا أو القمار أو غير ذلك •

والجواب عن ذلك :

أن الخبر فوق كونـه مرسلا ــ لأنه من رواية مكحول عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومكحول تابعي ــ خبر مجهول لم يرو في صحيح ولا مسند ولا كتاب موثوق به •

وأما التعليل : فهو ان سلم ؛ فانما يصح دليلا فيما اذا كانت الزيادة ينالها المسلم ؛ فاذا كان الذي ينالها هو الكافر فما الدليل على اباحة الربا حينئذ ؟ ولذلك قال الكمال : وقد التزم الاصحاب ـ في الدرس ـ ان مرادهم من الربا والقمار: ما اذا حصلت الزيادة للمسلم؛ نظرا للعلة[210].

واذا تقرر هذا : اندفع الاحتمال الوارد على الدليل ؛ لأن عبدالله هو الذي دفع الزيادة ، ودفع الزيادة ـ في باب الربا ـ حرام بالاتفاق ، اذا كانت من المسلم ، سواء كانت في دار الاسلام أو دار الحرب ، وفعل المحرم بأمر الرسول (عليه الصلاة والسلام) محال .

ج ـ دفع الاستدلال بحديث أبي رافع من وجهين :ـ

أحدهما : ان القرض لم يكن في ذمة الرسول (عليه الصلاة والسلام) وانما كان على بيت المال : فهو اما صدقة استعجل الرسول (عليه الصلاة والسلام) أخذها ثم لم تجب على صاحبها فردها رباعية ؛ أو استقرض لبيت المال ؛ وكما يجوز ان يثبت لبيت المال حق مجهول ، يجوز أن يثبت ذلك عليه .

واستدلوا على ذلك : بأن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قضى ذلك من مال الصدقة ، ولو كان الدين في ذمته لما جاز له ذلك ؛ لأن الصدقة حرام عليه[211] .

وعندي : أن هذا لا يصلح دفعا ، اذ هو فوق كونه خلاف الظاهر مردود من عدة وجوه :ـ

الاول : ان الحديث رواه أبو هريرة أيضا وفيه : « كان لرجل على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حق ... الحديث » . وهذا صريح في

---

(٢١٠) الهداية مع فتح القدير وحاشية جلبي : ٥/٣٠٠ و٣٠١ ، المحلى : ٨/٥١٤ .

(٢١١) انظر : المبسوط : ١٢/١٢٢ ، العناية : ٥/٣٢٨ .

أن الدين كان على الرسول عليه الصلاة والسلام .

الثاني : في رواية أبي هريرة ، أن الرجل « أغلظ له ، فهم به أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم » .

وبسبب ذلك قال النووي : يحتمل أن يكون الذي له الدين كان كافرا ، من اليهود أو غيرهم[٢١٢] .

وهذا الاحتمال يبعد القول : بأن الرسول (عليه الصلاة والسلام) استعجل الصدقة ؛ لأنه لا صدقة على كافر .

الثالث : ان النبي (عليه الصلاة والسلام) قضى من ابل الصدقة أجود من الذي يستحقه الغريم ، والناظر في الصدقات لا يجوز له تبرعه منها ، وحيث قد تبرع الرسول (عليه الصلاة والسلام) فان ذلك يدل على : أن الدين كان في ذمته وليس على بيت المال .

الرابع : جاء في رواية أبي هريرة : أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قال : « اشتروا له سنا فاعطوه اياه ، فقالوا : انا لا نجد الا سنا هو خير من سنه ، قال : اشتروه فاعطوه » .

وهذا يدل على أن الدين كان في ذمة الرسول (عليه الصلاة والسلام) اذ لو كان على بيت المال لقضاه مباشرة من مال الصدقة ، ولم تكن هناك حاجة للشراء .

وبهذا يتضح ان معنى الحديث هو : أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) اقترض لنفسه ، فلما جاءت ابل الصدقة اشترى منها بعيرا رباعيا ؛ فملكه (عليه الصلاة والسلام) بثمنه وأوفى به الدين متبرعا له بالزيادة من ماله[٢١٣] .

ثاني الوجهين :ـ

دفع الكمال الاستدلال بحديث أبي رافع : بوجوب ترجيح حديث

---

(٢١٢) شرح مسلم : ٣٨/١١ .

ابن عباس : في النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة عليه ؛ لأنه أقـوى اسنادا ؛ ولأن المانع يرجح على المبيح[214] .

وعندي أن هذا غير مسلم لأمرين :

الاول : ان حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ليس هو الأقوى ، والظاهر أن الكمال قد اعتمد رواية الطحاوي لحديث أبي رافع ؛ اذ هي التي ذكرها في فتح القدير ، ويبدو أنه ـ مع امامته وجلالته ـ قد ذهل عن أن الحديث رواه مسلم من خمسة طرق صحيحة : طريقين منهـا عن أبي رافع ، وثلاثة عن أبي هريرة ؛ بينما حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة لم يستقم له اسناد الا من رواية ابن عباس ، أما الروايات عن ابن عمر وغيره فقد تقدم بيان ما في طرقها من طعن ، وحتى رواية ابن عباس لم تسلم هي الاخرى من مقال ، حيث قد اختلف في وصلها وارسالها، ومع ترجيحنا الوصل فان الرواية التي لم يختلف فيها تظل هي الاقـوى لاسيما مع تعدد طرقها الصحيحة .

الثاني : ما دام الكلام مع الحنفية ؛ فان من أصولهم : أن مخالفـة الراوي في الرأي لما يرويه تضعف روايته ، وقد تقدم : أن ابن عباس يقول بجواز السلم في الحيوان ، وقد قال أيضا : بجواز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة مع التفاضل[215] ، وعلى ذلك فحديث ابن عباس ـ على أصول الحنفية ـ ضعيف لا يصلح للاحتجاج به .

الثالث: ان حديث ابن عباس مختلف في رفعه ووقفه، وحديث أبي رافع مقطوع برفعه ، والمقطوع برفعه يرجح عند التعارض ، وممن قال بذلك

---

(٢١٣) انظر : المصدر السابق .

(٢١٤) فتح القدير : ٥/٣٢٩ .

(٢١٥) انظر : البخاري هامش الفتح : ٤/٣٤٨ ، الروض النضير : ٣/٤٦٠ ، المهذب : ٢/٢٧٠ .

الحنفيـة[٢١٦] .

الرابع : ترجيح حديث ابن عباس لأنه محرم وحديث أبي رافع مبيح غير مسلم ؛ لأن ترجيح المحرم على المبيح من الاصول المختلف فيها ، قال به الحنفية ، وخالفهم غيرهم فلم يجعلوا هذا من المرجحات عند التعارض ؛ لأنهما – أي المحرم والمبيح – حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتـيرة واحدة[٢١٧] .

ثم ان التعارض يكون بين دليلين متساويين ، وعلى أصول الحنفيـة حديث ابن عباس ضعيف لا يصلح للمعارضة ، كما سبق بيان ذلك .

د – واعترض على القياس :

بأن ثبوت الحيوان في الذمة مهرا ؛ لأنه بدل ما ليس بمال ، فتجري فيه المساهلة ، أما في السلم فهو في مقابلة مال فتجري فيه المشاححة ، فـلا يصح القياس لوجود هـذا الفارق . وبيان هـذه المسألة – عند الحنفية – كما يلي :–

قالوا : ان النبي (عليـه الصلاة والسلام) حكم في الجنين بغـرة ، وحكم في الدين بمائة من الابل ، وكان ذلك حيوانا يجب في الذمة ، وورد نهيه (عليه الصلاة والسلام) عن بيع الحيوان بعضه ببعض نسيئة ، قالوا : فوجدنا أصلين مجمعا عليهما ، ونرد اليهما سائر الفروع ، فنجعل ما كان منـه بدلا لما ليس بمال حكمه حكم الديات ، فيثبت الحيوان فيه بالذمة . وما كان بدلا عن مال حكمه حكم بيع الحيوان بعضه ببعض نسيئة فلا يثبت في الذمة؛ قالوا : والدليل على صحة ذلك : أن النبي (عليه الصلاة والسلام) قد جعل في جنين الحرة غرة : عبدا أو أمة ؛ وأجمع المسلمون على أن ذلك لا يجب

---

(٢١٦) انظر : فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : ٢/٢٠٨ .
(٢١٧) انظر : المصدر السابق ٢٠٦ ، والمستصفى : ٢/٣٩٨ .

في جنين الأمة ، وان الواجب فيه : دراهم أو دنانير[٢١٨] .

وعندي : أن هذا لا يصلح للمعارضة ، وذلك لان حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة قد عارضه ما هو أقوى منه ، فأما ان يجمع بينهما على نحو ما فعله الماوردي ومالك ، واما ان يهمل حديث النهي لترجح معارضه عليه ، وعلى أية حال فلا يعود هذا الحديث أصلا ؛ فلم يبق لدينا الا أصل واحد ، وهو ثبوت الحيوان في الذمة ، وثبوته في الذمة دية يعتبر أحد فروع هذا الأصل .

أما اجماع المسلمين على أن جنين الأمة لا تجب فيه غرة ؛ فلأن من غير المعقول أن يقابل الجنين العبد بعبد كامل ، كما أن الجنين الحر لايعادل الحر الكامل ؛ أما القول : بأنهم أجمعوا على : أن الواجب فيه الدراهم والدنانير ، فاني لا أعلم أن الفقهاء أجمعوا على هذا ، وانما الذي قالوه : أن الواجب فيه نسبة : من قيمة أمه ، أو قيمته ، أو قيمة الغرة على خلاف بينهم في ذلك :

فقد قال مالك والشافعي وأحمد : تجب فيه عشر قيمة أمه .

وقال أبو حنيفه : نصف عشر قيمته هو ان كان انثى ونصف عشرها ان كان ذكـرا .

وقال زيد بن أسلم : نصف عشر غرة[٢١٩] . فالواجب اذن هـو نسبة ما ذكر مع قطع النظر عن كونها نقودا أو غيرها ؛ واذا كانوا قد أوجبوا التقويم بالدراهم والدنانير دون الحيوان ، فليس لأنهما يثبتان في الذمـة دونه ، وانما لأنهما قيم الأشياء دون الحيوان أو غيره .

(ثانيا : الأدلة على أن الحيوان يمكن ضبطه بالصفة)

١ ـ قوله تعالى : « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » الى قوله : « ان البقر

---

(٢١٨) شرح معاني الآثار : ٤/٦٢ .

(٢١٩) انظر المغني : ٩/٥٤٥ .

تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون ، قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث » الى قوله : « قالوا الآن جئت بالحق »[٢٢٠] .

قال الماوردي : قال قتادة : أي بينت الحق .

وجه الدلالة :

ان بني اسرائيل استوصفوا البقرة ، فوصفها الله تعالى لهم ، فعرفوها بالوصف ، وقالوا : الآن جئت بالحق ، أي : بينت الحق ، فلو كان الحيوان لا يضبط بالصفة لما كان في وصفه لهم بيان[٢٢١] .

٢ ـ قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تباشر المرأة المرأة ، تنعتها لزوجها ، كأنه ينظر اليها » . رواه البخاري[٢٢٢] .

وجه الدلالة :

أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) جعل الموصوف كالمرئي ؛ فالوصف لو لم يقم مقام النظر لما نهى عنه الرسول عليه الصلاة والسلام[٢٢٣] .

٣ ـ قد اثبت الشرع صحة الدعوى بالحيوان الموصوف والشهادة به ، مع أن شرط الدعوى والشهادة : كون المدعى والمشهود به معلوما ، فلو لم يقم الوصف مقام الرؤية لردت الدعوى والشهادة بالحيوان الموصوف[٢٢٤] .

٤ ـ ان العرف قد جرى على الاكتفاء بالصفة عن المشاهدة ، فقد وصف الواصفون رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بصفاته حتى كأنه

---

(٢٢٠) سورة البقرة : الآيات : ٦٧ ـ ٧١ .

(٢٢١) انظر : الحاوي : ٦/باب السلم ، فتح القدير : ٥/٣٢٨ .

(٢٢٢) البخاري هامش الفتح : ٩/٢٧١ .

(٢٢٣) الحاوي ، وفتح القدير : الصفحات السابقة .

مشاهد ، واذا أرادوا عرض فرس للبيع أو لغيره وصفوه صفة تغني عن المشاهدة(٢٢٤) .

٥ ـ ان الحيوان يمكن ضبطه ببيان الجنس : كالابل ؛ والنوع : كبخت أو عراب ؛ والسن : كجذع ، أو ثني ، أو ابن مخاض ؛ والصفة : كأحمر ، أو أبيض ، أو سمين أو هزيل ؛ وما بعد ذلك ساقط ؛ لأنه يسير ، وهو مغتفر بالاجماع . والا لم يصح سلم أصلا ؛ فان الغائب لو بلغ في تعريفه النهاية فلابد من تفاوت بينه وبين المرئي ؛ فان بين جيد وجيد من الحنطة تفاوتا لايخفى ، وان صدق اسم الجودة على كل منهما ، وكذلك بين ثوب ديباج أحمر وثوب ديباج أحمر تفاوت؛ فعلم من ذلك : أن التفاوت اليسير مغتفر شرعا ؛ فصار الحيوان كالمكيل والثياب(٢٢٥) .

٦ ـ قد ثبت أن الحيوان يثبت في الذمة ؛ والأصل : أن كل ما يصح أن يثبت في الذمة يصح أن ينضبط بالصفة كالثياب(٢٢٦) .

مناقشة هذه الادلة :

تتركز المناقشة هنا على : أن هذه الأدلة انما تدل على امكان ضبط الحيوان بأوصافه الظاهرة ، لكن تبقى فيه معان باطنة لا يمكن ضبطها بالصفة مع أنها هي المقصودة .

وقد سبقت الاشارة الى ذلك في الدليل الاخير للمذهب الاول وما ورد عليه من مناقشة ، وقد ذكرت هناك ما قرره الكمال بن الهمام ، وهو بعينه الجواب هنا ؛ فلا داعي لاعادته .

---

(٢٢٤) انظر المصدرين السابقين .

(٢٢٥) انظر : فتح القدير : ٥/٣٢٨ .

(٢٢٦) المنتقى : ٤/٢٩٣ .

بعد هذا العرض للادلة ومناقشتها أرى رجحان القول بصحة السلم في الحيوان .

(ب ـ حكم السلم في اللحوم)

اختلف العلماء في صحة السلم فيما يؤكل من لحم البهائم والطيور على مذهبين :ـ

المذهب الاول :ـ

يجوز السلم في اللحم بعد ضبطه بالصفات التي تنتفي معها المنازعة .

وبذلك قال جمهور العلماء ، واليه ذهب مالك ، والشافعي ، واحمد ، وأبو يوسف ، ومحمد والزيدية .

وقيل : هو قول أبي حنيفة أيضا ، وقيل : أجازه في اللحم المنزوع العظم دون غيره .

المذهب الثاني :ـ

الأصح عن أبي حنيفة : عدم صحة السلم في لحم البهائم سواء كان منزوع العظم أو غير منزوعه ، ويجوز في لحم الطيور .

وقال الامامية : بعدم الجواز مطلقا .

احتج المانعون :ـ

بأن اللحم يشتمل على ما هو مقصود ، وما ليس بمقصود : وهو العظم ، فيتفاوت ما هو مقصود بتفاوت ما ليس بمقصود ؛ فكان المقصود مجهولا جهالة تفضي الى المنازعة ، واذا كان منزوع العظم فهو يشتمل على السمن والهزال ، ومقاصد الناس في ذلك مختلفة ؛ وذلك يختلف باختلاف فصول السنة ، وبقلة الكلأ وكثرته ، والسلم لا يكون الا مؤجلا ، ولا يدري

عند المحل على أية صفة يكون ، وهذه الجهالة تفضي الى المنازعة ؛ وبهذا يتضح : أن الجهالة بالوصف لا ترتفع عن اللحم في كلتا الحالتين ، فكان السلم فيه بمنزلة السلم في الحيوان ، وهو لايصح .

واستدل لهم صاحب البحر الزخار :

بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا سلم في الطعام » .

قال : والمراد بالطعام اللحم .

ولعلهم أخذوا ذلك من قوله تعالى :

« وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » .

فان المراد به : ذبائحهم .

والفرق لأبي حنيفة بين لحم الطير وغيره : أن التفاوت في لحم الطير مغتفر عند الناس بخلاف لحم البهائم ؛ لذلك صح في لحمه دون لحومها .

حجــة الفريق الآخر :ــ

واحتج المبيحون للسلم في اللحم بما يلي :ــ

أ ــ عموم قوله (عليه الصلاة والسلام) في حديث ابن عباس السابق : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم » .

وجه الدلالة :

ان ظاهر الحديث : اباحة السلم في كل موزون ، واللحم موزون ؛ فيجوز السلم فيه » .

ب ــ قد ثبت جواز السلم في الحيوان ؛ فيثبت جوازه في اللحم من باب أولى .

ج ــ اللحم موزون في عادة الناس ، ويمكن ضبطه بذكر نوع الحيوان : كغنم أو بقر ، وسنه : كجذع أو ثني ؛ وذكورته أو انوثته ؛ وسمنه أو هزاله وكونه سائما أو معلوفا ، وبيان موضع اللحم : ككتف أو فخذ ، ويزيد في الذكر : كونه خصيا أو لا .

قالوا :

وما فيه من العظم غير مانع ؛ لأنه اذا سمى موضعا ومعلوم أن فيه عظم كان تراضيا على قطعه بما تضمنه من العظم ؛ ولأنه ثابت بأصل الخلقة : كالنوى في التمر ؛ فان النوى فيه غير مقصود ، ومع ذلك يصح السلم فيه ، فكذا اللحم .

أما السمن والهزال : فهو مضبوط على حسب المتعارف بين الناس ، وليس بنادر الوجود على مدار السنة ؛ أما لو اشترط مالا يوجد معه لسلم فيه عند المحل أو يندر وجوده ، فلا يصح السلم حينئذ كما لو اشترط سمينا من غنم سائمة ومحله الصيف ، في البلاد التي لا يوجد أو يندر الكلأ فيها في هذا الفصل ، وحينئذ يكون عدم الجواز لا لأن المسلم فيه لحم ، وانما لعدم وجود المسلم فيه أو ندرته عند المحل .

وبهذا التقرير تتبين مناقشة أدلة مذهب المانعين ، ولم يبق الا الحديث الذي استدل لهم به صاحب البحر الزخار . وهو غير صالح للاحتجاج به ؛ لأنه حديث غير معروف حتى قال محشي البحر : لم أقف عليه ؛ ومع ذلك حمله صاحب البحر على اللحم المطبوخ ؛ لعظم تفاوت الصفة فيه[٢٢٧] .

ولهذا أرى رجحان المذهب القائل بصحة السلم في اللحم .

(ج ـ السلم في الشحوم)

اتفقوا على جواز السلم في الشحوم والالية وان كان فيها عظم ؛ وذلك لأن التفاوت فيها يكون من حيث القلة والكثرة ، وهذا يزول بذكر

---

(٢٢٧) انظر : المبسوط : ١٣٧/١٢ ، العناية مع فتح القدير : ٢٣٣ و٢٣٤ ، تحفة الفقهاء : ١٦/٢ ، المدونة : ١٥/٩ و١٦ ، المنتقى : ٢٩٣/٤ ، النهايـة مع حاشية الشبراملسي : ٢٠٧/٤ ، المغنـي : ٣١٦/٤ و٣٢٠ ، البحر الزخار : ٤٠٥/٣ ، شرائع الاسلام : ٦٢/٢ .

الوزن ، أما ما قد يكون في الالية من عظم فانه قليل مهدر في عرف الناس(٢٢٨) .

(د ـ السلم في الاطراف والجلود)

أطراف الحيوان : كالرؤوس والأكارع اختلف العلماء في السلم فيها .

فمنع فريق السلم فيها .

وبذلك قال أبو حنيفة ، وزيد بن علي ، والشافعي في أظهر قوليه ، وأحمد في رواية ، وأبو يوسف ومحمد في المشهور عنهما .

وأجاز السلم فيها فريق آخر .

وبذلك قال مالك ، والأوزاعي ، وأبو ثور ، وهو رواية عن أحمد ، وقول للشافعي بشرط ان تكون منقاة من الشعر ، وقيل : هو قول أبي يوسف ومحمد .

وأختار الجواز الكمال بن الهمام من الحنفية .

(الادلـــة)

احتج الفريق الاول :ـ

بأنه يشتمل على أبعاض مختلفة : من المناخر والمشافر وغيرها فيتعذر ضبطها ؛ ولأن المقصود من الأطراف والرؤوس لحمها وهو لا يمكن تقديره بالوزن كما قدر اللحم ؛ لأن العظم في اللحم قليل ؛ فجعل تابعا له ، أما الأطراف فان العظم فيها هو الأكثر أو مساو ؛ فلا يمكن أن يجعل تابعا للحم ؛ فهو اذن ليس بموزون ؛ ولا يمكن تقديره بالعد ؛ للتفاوت ؛ فيصير قدر

---

(٢٢٨) انظر : المدونة ، وفتح القدير ، والبحر الزخار ، وشرائع الاسلام : الصفحات السابقة ، ومغني المحتاج : ٢/١١٤ ، والمغني : ٤/٣١٣ .

المسلم فيه مجهولا ؛ فلا يصح السلم •

واحتج الفريق الثاني :

بأنه لحم فيه عظم ، يمكن ضبطه بالصفة ، وتقديره بالوزن ؛ فجاز السلم فيه كغيره من اللحم •

أما أنه أبعاض مختلفة ، والعظم فيه أكثر من اللحم فان ذلك لايضر ؛ لأنه من أصل الخلقة ، وهو معلوم للمتعاقدين ؛ كالحيوان ؛ فانه يشتمل على الجلد والعظم والرأس واللحم وغير ذلك وقد ثبت جواز السلم فيه فكذلك هـذا •

وهذا المذهب هو الذي أميل الى ترجيحه •

أما الجلود : فقد اختلف في السلم فيها على مذهبين :ـ

المذهب الاول :ـ

منع جواز السلم فيها •

وبذلك قال الشافعي ، وزيد بن علي ، وأحمد في رواية •

المذهب الثاني :ـ

أجاز السلم فيه ، اذا ضبط بالصفة ، وضبط مقداره ببيان الطـول والعرض ، أو بالوزن •

وبذلك قال أبو حنيفة واصحابه ، ومالك ، وأحمد في رواية •

(الادلـة)

احتج المانعون :ـ

بأن الجلود غير منضبطة ، لعظم تفاوتها : لأن الورك ثخـين قوي ، والبطن عكس ذلك ، والظهر رقيق قوي ، والصدر عكس ذلك ؛ ولأنها

لا تنضبط بالذرع لاختلاف الأطراف ، ولا بالوزن اذ قد يتفق الجلدان في الوزن ويختلفان في القيمة .

واحتج الفريق الثاني :

بأن الجلد يمكن ضبطه بالصفة ، وضبط مقداره بذكر طول وعرض معلوم ، فان لم يضبط بذلك فبالوزن، أما التفاوت فيه فهو معلوم للمتعاقدين، ومن أصل الخلقة ، فلا يمنع ذلك صحة السلم . وهذا المذهب هو الراجح عندي .

(ح - السلم في اللبن ومشتقاته)

يصح السلم في اللبن وما يشتق منه : كالسمن ، والزبد ، والقشطة ، والجبن ، والمخيض والأقط .

ويكون السلم فيها وزنا وكيلا فيما لا يتجافى في المكيال : كاللبن ، ووزنا فقط فيما يتجافى : كالزبد ، والسمن الجامد .

وبذلك قال الأئمة الأربعة ، والزيدية ، والامامية .

ونقل ابن قدامة عن الشافعي القول : بعدم جواز السلم في المخيض ؛ ومذهب الشافعي ليس بهذا الاطلاق ، وانما منع السلم في المخيض الذي فيه ماء[٢٣٠] .

---

(٢٢٩) انظر هذا المبحث في : فتح القدير : ٥/ ٣٣٠ ، تبيين الحقائق : ٤/ ١١٢ ، المدونة : ٩/ ١٥ ، المنتقى : ٤/ ٢٩٤ ، النهاية : ٤/ ٢١٢ ، مغني المحتاج : ٢/ ١١٤ ، المغني : ٤/ ٣١٣ ، الروض النضير : ٣/ ٦٢٤ .

(٢٣٠) انظر : الفتاوى الهندية : ٣/ ١٨١ وما بعدها ، المدونة : ٩/ ٨ ، النهاية : ٤/ ٢٠٠ ، حاشية الباجوري على ابن قاسم : ١/ ٣٦٨ ، المغني : ٤/ ٣٢١ ، البحر الزخار : ٣/ ٤٠٤ ، شرائع الاسلام : ٢/ ٦٢ .

(ط ـ السلم في السمك)

ويصح السلم في الأسماك : صغارها وكبارها ، المجفف منها والطري •
وبذلك قال الأئمة الأربعة والزيدية ، الا في رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه قالت : بعدم جواز السلم في كبار السمك الذي يقطع كما يقطع اللحم ؛ قياسا على اللحم عند أبي حنيفة ، فقد سبق : أن السلم في اللحم لا يصح عنده ؛ أما الصاحبان فالسلم في اللحم يصح عندهما ، وفرقوا بينه وبين السمك على هذه الرواية : بأن شرط صحة السلم في اللحم : أن يبين الموضع : كالفخذ والجنب ونحو ذلك ، وهذا لا يتأتى في السمك •

والراجح من الروايتين عنهم : جواز السلم فيه على اختلاف أنواعه• الا أن الكمال قال : لو شرط حياة السمك المسلم فيه كان لنا أن نمنع صحة السلم ، وواضح : أنه في هذه الحالة يلتحق بالحيوان ، وهم يقولون بعدم جواز السلم فيه كما مر •

ويصح السلم في الصغار كيلا ووزنا ، أما في الكبار فلا يصح الا وزنا ، الا أن مالكا أجاز السلم فيه عددا أيضا اذا بين الطول(٢٣١) •

٥ ـ السلم في الجواهر ، والمعادن ، والاخشاب ، والاحجار :ـ

(أ ـ السلم في الجواهر)

اختلف العلماء في السلم في الجواهر : كالدر ، والياقوت ، والزبرجد ، والعقيق وغير ذلك •

فذهب جمهورهم الى عدم جواز السلم فيها •

وبذلك قال أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، والزيدية ، والامامية •

---

(٢٣١) بدائع الصنائع : ٣١٧١/٧ ، تحفة الفقهاء : ١٧/٢ ، فتح القدير : ٣٣٠/٥ ، المدونة : ١٥/٩ . النهاية : ٢٠٧/٤ ، المغني : ٣٢١/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٤/٣ •

واستثنى ابو حنيفة والشافعي الجواهر الصغار التي تدق للكحل والتداوي فقالا : بجواز السلم فيها وزنا •

وذهب مالك الى :

صحة السلم في الجواهر كلها •

(الادلـــة)

استدل المانعون :ـ

بأن الجواهر لابد فيها من التعرض للحجم والوزن والشكل والصفاء ، واجتماع هذه الأمور نادر ، وما يعز وجوده لا يصح السلم فيه •

وأيضا : فان التفاوت بين آحاده فاحش في المالية وان اتحد الوزن ؛ فالجوهرتان قد تتحدان وزنا وتختلفان قيمة باعتبار حسن الهيئة ؛ فهي غير منضبطة بالصفة ، فلا يجوز السلم فيها •

واحتج المالكية :ـ

بأن الجواهر مما يدرك بالوصف ، فيوصف : لونها ، وصفاؤها ، وصورتها من طويل ومدحرج واملاس وتضريس ، ووزنها ، وغير ذلك من الصفات التي تختلف الاغراض باختلافها ؛ وهذا لا يؤدي الى ندرة الوجود ، فان وصف ما يؤدي الى الندرة لا يصح السلم حينئذ ، كما هو الشأن في غير الجواهر ، وعليه : فلا ينبغي تعميم عدم الصحة •

أما ما يوجد من فرق بين واحدة واخرى فهو غير مؤثر بعد توفر الشروط المتفق عليها : كما في الحيوان ؛ فان التفاوت بين الآحاد يظل قائما بعد الوصف ، ومع ذلك فقد ثبت جواز السلم فيه ، فالمسلم اليه يطالب بتسليم ما تتوفر فيه الشروط التي اشترطها المسلم ، وبذلك يخرج من

العهدة[٢٣٢] • وهذا المذهب هو الراجح عندي •

(ب ـ السلم في المعادن)

المعادن : كالحديد ، والنحاس ، والرصاص ، والكبريت ، والذهب ، والفضة كلها يصح السلم فيها ؛ الا أن الحنفية استثنوا المضروب من الذهب والفضة • فقالوا : بعدم صحة السلم فيه ، وفي التبر عندهم قولان • وقد سبق الكلام في هذا •

والكلام هنا في المعادن بعد تصفيتها ، أما قبل ذلك فلا يصح السلم فيها ، فقد تقدم : أن تراب المعادن لا يصح السلم فيه اجماعا •

وقد ذكر في البحر الزخار : أن السلم في المعادن يكون وزنا[٢٣٣] •

(ج ـ السلم في الاخشاب)

الأخشاب والجذوع ونحو ذلك يصح السلم فيها •

وهي موزونة عند الشافعية ، والحنابلة ، والزيدية ؛ ومذروعة عند الحنفية ، ويجوز فيها الوزن ، وكذا الحزم اذا كان ما يحزم به من حبل أو نحوه معلوم المقدار : كذراع مثلا ؛ ونحو هذا مذهب المالكية[٢٣٤] •

---

(٢٣٢) فتح القدير : ٣٥٤/٥ ، المدونة : ١٧/٩ ، المنتقى : ٩٤/٤ ، النهاية: ٢٠٢/٤ ، المغني : ٣١٣/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٤/٣ ، شرائع الاسلام : ٦٢/٢ •

(٢٣٣) انظر : المغني ، وشرائع الاسلام : الصفحات السابقة ، والفتاوى الهندية : ١٨٥/٣ ، المدونة : ٢٢/٩ ، المهذب : ٢٩٧/١ ، البحر الزخار : ٤٠٦/٣ •

(٢٣٤) انظر: المبسوط : ١٣٨/٢ ، فتح القدير : ٣٣١/٥ ، الفتاوى الهندية: ١٨٥/٣ ، المدونة : ١٨/٩ ، حاشية الباجوري : ٣٧١/١ ، المغني : ٣٢٣/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٧/٣ •

(د ـ السلم في الاحجار)

يصح السلم في الاحجار عددا ، ويشترط أن يبين : طول كل واحدة وعرضها وسمكها ؛ واذا كان يصب بقوالب : كاللبن ـ بكسر الباء ، وهو : الطوب النيء ـ ، والآجر ـ الطابوق ـ فلابد من بيان حجم القالب : طولا وعرضا وسمكا ، هذا عند الحنفية ، والمالكية ، والامام يحيى من الزيدية .

وقال أكثر الزيدية : تقدر الحجارة بالوزن ؛ وكذلك قال الحنابلة في الاحجار التي تكون للبناء أو الآنية .

واستحب الشافعية : ذكر وزن الحجارة على التقريب .

٦ ـ السلم في الاواني :ـ

قال الحنفية والمالكية : يصح السلم فيها على اختلاف أنواعها ، اذا استقصى في صفتها : من الغلظ والسعة والضيق بحيث ينحصر فلا تتفاوت آحادها الا تفاوتا يسيرا .

وقال الشافعية : ان كانت الأواني تصب بقوالب صح السلم فيها ؛ لأنها تنضبط بقالبها ، والا ـ فان كانت متساوية الأطراف : كالأسطال المربعة أو المدورة فيصح السلم فيها لانضباطها ، وان لم تكن متساوية الأطراف : كالأباريق التي لا تصب بقوالب لا يصح فيها لعدم انضباطها .

وقال الحنابلة : يصح السلم في متساوية الأطراف ، وفي غير المتساوية وجهان : أحدهما : لا يجوز السلم فيها ، والثاني : يجوز اذا ضبط بارتفاع حائطه ، ودور أعلاه وأسفله ، بحيث يكون التفاوت فيها يسيرا .

ونحو هذا مذهب الزيدية ؛ الا أن الامام يحيى أجازه وزنا في

(٢٣٥) انظر : رد المحتار مع الدر المختار : ٢١٢/٤ ، المدونة : ١٧/٩ ، مغني المحتاج ١٠٨/٢ و١١٤ ، المغني : ٣٢٣/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٨/٣ .

التفاوت : كالابريق ، والقمقم ، والشمعدان •

وعندي : أن الراجح هو المذهب الاول ؛ لأن المقدار يضبط بالعدد ، والتفاوت اليسير مهدر عرفا ؛ فلا يمنع من صحة السلم : كما في الحيوان ، والعدديات المتقاربة[٢٣٦] •

٧ ـ السلم في مختلط الاجزاء :ـ

يصح السلم في :

أ ـ المختلط خلقة : كالشهد ، المختلط من عسل النحل وشمعه •

ب ـ والمختلط بغير مقصود غير أنه من مصلحته : كالملح والأنفحة مع الجبن •

ج ـ والمختلط بالصنعة المنضبط عند أهل تلك الصنعة : كالثياب المنسوجة من قطن وصوف ؛ اذا كان نسبة كل منهما منضبطة عند أهل الصنعة ، وقال بعض الفقهاء : المراد بالانضباط : معرفة المتعاقدين وزن كل من الاجزاء •

د ـ والمختلط الذي يحصل قوامه من الأخلاط : كالخل ؛ فان قوامه بالماء والتمر أو الزبيب •

ولا يصح السلم في :ـ

أ ـ المختلط المقصود الاجزاء التي لا تنضبط : كالغالية المركبة من : مسك ، وعنبر ، وعود ، وكافور •

ب ـ المختلط بما هو غير مقصود ولامصلحة فيه: كاللبن المشوب بالماء[٢٣٧] •

---

(٢٣٦) فتح القدير : ٥/٣٥٤ ، المدونة : ٩/١٨ ، النهاية مع حاشية الشبراملسي : ٤/٢١٢ ، المغني : ٤/٣١٣ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٦ •

(٢٣٧) انظر : المغني : ٤/٣١٣ ، مغني المحتاج : ٢/١٠٩ ، نهاية المحتاج : ٤/٢٠٠ . البحر الزخار : ٣/٤٠٨ . شرائع الاسلام : ٢/٦٢ •

٨ ـ السلم فيما عملت فيه النار :ـ

ذكر في رد المحتار : أن الدبس لا يصح السلم فيه ؛ لأنه ليس بمثلي؛ لأن النار عملت فيه ؛ ولذا لا يجوز السلم فيه .

فظاهر هذا : أن ما عملت فيه النار ـ عند الحنفية ـ لا يصح السلم فيه ؛ ومع ذلك فانهم قالوا بجواز السلم في السمن ، والآجر ، والجص ، والسكر ، وكلها مما عملت فيه النار .

وأجازه أبو يوسف في الخبز لحاجة الناس اليه ، وهو المفتى به عند الحنفية .

فلعل الأصل عندهم : أن ما عملت فيه النار لا يصح السلم فيه ؛ لأن تأثيرها مختلف ، وهذا الاختلاف يؤدي الى عدم انضباط السلم فيه ؛ ثم يستثنى من الأصل ما احتاج الناس الى السلم فيه وتعارفوا عليه بحيث يصبح الاختلاف بسبب تأثير النار فيه يسيرا مهدرا ، لا يؤدي الى المنازعة .

وأجاز السلم فيه المالكية ، والحنابلة والزيدية .

الا اللحم المطبوخ والمشوي فان فيه عند الحنابلة وجهان : وجه بالصحة ، ووجه بعدمها .

وفصل الشافعية فقالوا : ما دخلته النار للتمييز : كالعسل ، والسمن ، يصح السلم فيه ؛ فان النار فيهما لتصفية العسل من الشمع ، والسمن من اللبن ، هذا متفق عليه عندهم .

وكذلك ـ على المعتمد ـ يصح السلم فيما كانت ناره منضبطة ، ومثلوا لذلك : بالدبس ، والسكر ، والآجر ، والصابون ، والفحم ، والجص ؛ فان تأثير النار في هذه الأشياء منضبط فيصح السلم فيها ؛ وما عبر به بعض الشافعية : بالنار اللطيفة ، فان المراد به : النار المنضبطة .

وخالف بعض الشافعية فقال : بعدم جواز السلم في هذه الأشياء ،

وهو خلاف المعتمد .

ولا يصح السلم فيما لا ينضبط تأثير النار فيه : سواء كان طبخا ، أو شويا أو قليا : كالخبز ، واللحوم مطبوخة أو مشوية ونحو ذلك ؛ وذلك لان تأثير النار غير المنضبط يجعل المسلم فيه غير منضبط ؛ لاختلاف الأغراض باختلاف تأثير النار فيه .

واعترض على هذا التعليل :

بعدم التسليم ؛ لأن عمل النار معلوم بالعادة ، ويمكن ضبطه بالشافة والرطوبة ، والتفاوت بعد ذلك يسير(٢٣٨) .

لذلك فالراجح عندي ما ذهب اليه المالكية ومن وافقهم .

(خاتمة في قضايا تتعلق بعقد السلم)

(القضية الاولى : حكم السلم)

حكم السلم ـ كحكم البيع ـ وهو : ثبوت الملك في البدلين لكل من المتعاقدين ، بمجرد تمام العقد مستوفيا لشروطه ، فيثبت الملك لرب السلم في المسلم فيه مؤجلا ، بمقابلة ثبوت الملك في رأس المال معجلا للمسلم اليه(٢٣٩) .

(القضية الثانية : حكم الحوالة ، والكفالة ، والرهن في السلم)

قال أبو حنيفة وصاحباه والزيدية : يجوز ذلك كله في رأس المال ، وفي المسلم فيه .

---

(٢٣٨) انظر هذا البحث في : رد المحتار : ٢٢٣/٤ ، المبسوط : ٢٠٠/١٢ . الفتاوى الهندية : ١٨٢/٣ ـ ١٨٥ ، شرح الدردير : ٢١٥/٣ . النهاية : ٢١١/٤ . مغني المحتاج : ١٦٤/٢ ، حاشية الباجوري : ٣٦٨/١ ، المغني : ٣١٤/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٥/٣ .

(٢٣٩) انظر : تحفة الفقهاء : ١٩/٢ ، المعاملات : ٣٨٠/٢ .

لكن بالنسبة لرأس المال : يجب قبضه قبل التفرق من المحال عليه ، أو الكفيل ، أو من رب السلم ، أو يهلك الرهن في يد المسلم اليه وهو مثل رأس المال أو أكثر منه ؛ وذلك ليحصل القبض قبل التفرق ، فان لم يحصل ذلك فالسلم باطل .

وقال الحسن البصري : يمنع ذلك في الكل .

وقال زفر : يمنع ذلك في رأس المال ، وعنه في المسلم فيه روايتان . وأجاز ابن حزم الرهن في المسلم فيه اذا عقد الرهن في السفر ، ومنع فيه الكفيل .

وممن روي عنه جواز الرهن والكفيل في المسلم فيه :ـ

ابن سيرين ، وعطاء ، ومجاهد ، وعمرو بن دينار ، والحكم ، واسحق ، وهو رواية عن ابن عمر ، وابن عباس . وبه قال مالك ، والشافعي ، وأحمد في رواية .

وممن روي عنه المنع :ـ

علي ، وسعيد بن جبير ، والأوزاعي ، وهو رواية عن ابن عمر ، وابن عباس وبه قال أحمد في رواية .

ومنع الشافعي الحوالة برأس المال .

والراجح عندي :

ما ذهب اليه أبو حنيفة ومن معه ، وذلك لما يلي :ـ

١ ـ قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » الى أن قال : « وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة »(٢٤٠) .

وجه الدلالة :

ما سبق ذكره عن ابن عباس : أن هذه الآية نزلت في السلم ، وعليه : فتكون نصا في جواز الرهن فيه ؛ ولو لم يكن ذلك فان في

---

(٢٤٠) سورة البقرة : الآية/٢٨٢ .

الآية دليلا على مشروعية الرهن في الديون على العموم ، والسلم دين من الديون .

ولهذه الآية قيد الظاهرية جواز الرهن بالسفر ، وعدم وجود كاتب .

والجمهور على أن ذلك ليس للتقييد ، وانما ذكر على سبيل التغليب ؛ اذ الحاجة اليه في السفر أكثر ، وذلك لورود الدليل على جوازه في الحضر ؛ فقد روي عن أنس .

« أن النبي (صلى الله عليه وسلم) رهن درعا له بالمدينة عند يهودي وأخذ منه شعيرا لأهله ... الحديث » رواه البخاري(٢٤١).

٢ ـ قوله عليه الصلاة والسلام : « الزعيم غارم » . رواه أصحاب السنن الا النسائي وفي اسناده : اسماعيل بن عياش ، وهو ضعيف الا في روايته عن الشاميين ، وهذا من روايته عنهم ؛ فالحديث صالح للاحتجاج به(٢٤٢) .

وجه الدلالة :

ان المراد بالزعيم: الكفيل، وبالغارم الضامن ؛ فدل بعمومه على: ان كل من تكفل بشيء غرمه ، ومن ذلك الكفيل في السلم ؛ لأنه لم يفصل بين شيء وشيء ، فاذا ثبت كونه غارما في السلم ثبتت صحة كفالته فيه ؛ اذ لا يغرم ما لا تصح فيه الكفالة .

---

(٢٤١) البخاري هامش الفتح : ٣٥٨/٤ .

(٢٤٢) ابو داود : ٢٩٧/٣ ، الترمذي : ٥٦٥/٣ ، ابن ماجة : ٨٠٤/٢ ، الروض النضير : ٦١٧/٣ .

٣ ـ ما روي عن الأعمش قال :

« تذاكرنا عند ابراهيم الرهن - وفي رواية: الرهن والكفيل ـ في السلم ؛ فقال : حدثني الأسود عن عائشة : أن النبي (صلى الله عليه وسلم) اشترى من يهودي طعاما الى أجل معلوم ، وارتهن منه درعا من حديد » •

رواه البخاري • وقد ترجم له بترجمتين :ـ

الاولى : باب الكفيل في السلم ، والثانية : باب الرهن في السلم•

٤ ـ بالنسبة لرأس المال ، الشرط فيه : أن يستوفي المسلم اليه حقه قبل التفرق من مجلس العقد ، وعليه : فيجوز أن يكون دينا في الذمـة ما داما في المجلس ، وما دام دينا فانه يجوز فيه الرهن ، والكفالة ، والحوالة كسائر الديون ؛ فاذا استوفي في المجلس من صاحب السلم ، أو من المحال عليه ، أو من الكفيل فقد استوفى العقد شرطه ، وهو : القبض قبل التفرق فيصح ؛ وكذلك يصير المسلم اليه مستوفيا حقـه بهلاك الرهن •

واعترض على هذا الاستدلال بثلاثةاعتراضات :ـ

الاول : ان في الحوالة ، والكفالة ، والرهن استبدالا عن الحق بغيره وهذا لا يصح ؛ لأن في الحوالة والكفالة اقامة لذمة المحال عليه والكفيل مقام ذمة الأصيل ، وفي هذا استبدال من حيث المحل ؛ وفي الرهن يصير صاحب الحق مستوفيا حقه بهلاك المرهون • وهو ليس من جنس الحق الذي للطالب ؛ فكان استبدالا •

وأجيب : بأن الطالب في الحوالة والكفالة قد استوفى عين حقه لا بدله ؛ اذ الاستيفاء من المحال عليه والكفيل كالاستيفاء من الأصيل •

وفي صورة هلاك الرهن يصير الطـالب مستوفيا عين حقـه أيضا لا

مستبدلا ؛ وذلك لأن عين الرهن لا تكون مملوكة للمرتهن ، وانما يصير مستوفيا دينه من ماليته ، والأعيان باعتبار صفة المالية جنس واحد .

الاعتراض الثاني :

اعترض بقوله عليه الصلاة والسلام : « من اسلف في شيء ، فلا يصرفه الى غيره » . رواه ابو داود[٢٤٣] .

وجه الدلالة :

أن الرهن اذا هلك في يد المسلم بعدوان فانه يصير مستوفيا حقه ، واستيفاء الحق من غير المسلم فيه لا يجوز .

ويجاب عنه : بما سبق ذكره ، وبأن في اسناد هذا الحديث : عطية بن سعد العوفي . وهو ضعيف لا يحتج بحديثه[٢٤٤] .

الاعتراض الثالث :ـ

اعترض بقوله عليه الصلاة والسلام : « من أسلف في شيء ، فلا يشترط على صاحبه غير قضائه » رواه الدارقطني[٢٤٥] .

وجه الدلالة :ـ

ان من اشترط الرهن والكفيل ونحوذلك في السلم ؛ فقد اشترط أمرا زائدا على القضاء ، وهو مخالف للحديث .

واجيب : بأنه محمول على شرط ينافي مقتضى العقد ، على أن اسناد الحديث ضعيف ، قال ذلك الحافظ ابن حجر[٢٤٦] .

---

(٢٤٣) سنن ابن داود : ٣/٢٧٧ .

(٢٤٤) ميزان الاعتدال : ٣/٧٩ .

(٢٤٥) الدار قطني : ٢/٣١٨ .

(٢٤٦) انظر : هذا المبحث في المبسوط : ١٢/١٥١ و١٥٢ ، تحفة الفقهاء : ٢/٢٣ ، المدونة : ٩/٥٦ وما بعدها . الام : ٣/٨٢ ، شرح المحلى على المنهاج : ٢/٢٤٥ ، المغني : ٤/٣٤٢ و٣٤٨ ، المحلى : ٩/١١٠ ، فتح الباري : ٤/٣٥٨ ، عمدة القاري : ١٢/٦٩ ، نيل الاوطار : ٥/٢٥٧ ، الروض النضير : ٣/٦١٧ ، البحر الزخار : ٣/٣٩٨ .

(القضية الثالثة : بيع المسلم فيه ، والشركة ، والتولية[247] فيه قبل قبضه)

بيع المسلم فيه قبل قبضه لا يجوز بلا خلاف ، كذا قال ابن قدامة ؛ لكن أجازه مالك اذا لم يكن المسلم فيه طعاما .

ولا تجوز الشركة والتولية فيه عند جمهور الفقهاء وأجاز ذلك مالك[248] .

والراجح عندي ما ذهب اليه الجمهور .

وذلك لما روي عن حكيم بن حزام أنه قال : « يا رسول الله ، انـي رجل اشتري هذه البيوع ، فما تحل لي منها وما تحرم علي ؟ قال : يا ابن أخي ، اذا اشتريت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه » .

رواه الدارقطني، وابن حبان في صحيحه، وابن حزم وصححه[249].

وجه الدلالة :

ان السلم بيع من البيوع ، فلا يصح بيع المسلم فيه قبل قبضه ؛ والشركة والتولية بيع ؛ فلا يجوزان في المسلم فيه قبل قبضه أيضا .

وقد احتج ابن قدامة لذلك :

بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام : « أنه نهى عن بيع الطعام

---

(247) التولية : بيع الشيء بمثل ثمنه الاول ، ومثاله هنا : ان يسلم شخص لاخر دينارا في وسق من الحنطة ، فيقول لشخص ثالث : وليتك ذلك ، فيأخذ المسلم الدينار ، ويكون لهذا الشخص المسلم فيه .

(248) انظر : الهداية هامش فتح القدير : ٣٤٥/٥ ، المدونة : ٨٠/٩ و٨٣ ، الام : ١١٧/٣ . مختصر المزني هامش الام : ٢٠٩/٢ . المغني : ٣٤١/٤ .

(249) سنن الدار قطني : ٢٩٢/٢ ، المحلى : ٥١٩/٨ ، نصب الراية : ٣٢/٤ .

قبل قبضه ، ورخص في الشركة والتولية » •

وأجاب عنه بما حاصله :ـ

أن الخبر غير معروف ، ولو صح فيحمل على : أن الشركة والتولية مرخص فيهما في الجملة لا في هذا الموضع[٢٥٠] •

(القضية الرابعة الحكم فيما اذا تعذر تسليم المسلم فيه عند المحل)

اختلف العلماء هنا على ثلاثة مذاهب :ـ

المذهب الاول :

المسلم بالخيار : بين أن يصبر الى أن يوجد المسلم فيه فيطالب به ، وبين أن يفسخ العقد ويرجع : بالثمن اذا كان موجودا ، أو بمثله ان كان مثليا ، والا رجع بالقيمة •

والى ذلك ذهب جمهور العلماء ؛ وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي في أظهر قوليه ، وابن القاسم من أصحاب مالك ، والزيدية ، والحنابلة في أصح الوجهين •

المذهب الثاني :ـ

ينفسخ العقد •

وبه قال زفر ، من أصحاب أبي حنيفة ، واشهب من أصحاب مالك ، وهو أحد قولي الشافعي ، وأحد الوجهين عند الحنابلة •

المذهب الثالث :ـ

ليس للمسلم الا أن يصبر •

---

(٢٥٠) انظر : المغني ٤/٣٤٢ •

وبه قال سحنون من أصحاب مالك[٢٥١] .

والراجح عندي ما ذهب اليه الجمهور :

وذلك لأن المسألة تنازعها أصلان :ـ

أحدهما : قوله تعالى: « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة »[٢٥٢].

والثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » .

رواه الحاكم وصححه ، وله عدة طرق اخرى استوفى ذكرها الحافظ الزيلعي[٢٥٣] .

وبيان ذلك :

ان الشارع في تشريعه للسلم قد راعى في جانب المسلم ارتفاقه بالاسترباح، اذن فالمنظور اليه من جانب المسلم : تحصيل الفائدة له ؛ فاذا تمكن من الحصول على المسلم فيه وقت حلوله ؛ فقد حصلت له الفائدة كما هو واضح ؛ أما اذا تعذر الحصول على المسلم فيه ـ كما هو الحال في مسألتنا ـ فان الذي تنبغي مراعاته انما هو الابقاء على المصلحة التي أراد الشارع تحققها قدر الامكان ؛ والذي يقدر المصلحة هنا صاحب رأس المال ، وعليه :

فان رأى فائدته في الابقاء على العقد والحصول على المسلم فيه ، فهو هنا أمام شخص معسر ، والذي يحتكم اليه ـ في هذه الحالة ـ الأصل الاول ، وعليه أن ينتظر الى الميسرة ، وهي قدرة المسلم اليه على الحصول على المسلم فيه ؛ وان رأى فائدته في فسخ العقد والرجوع برأس المال وجب تمكينه من ذلك ؛ دفعا للضرر عن نفسه ؛ والذي يحتكم اليه ـ في هذه

---

(٢٥١) انظر : الدر المختار : ٤/٢١٤ ، تبيين الحقائق : ٤/١١٣ ، بداية المجتهد : ٢/٢٢٣ ، القوانين الفقهية/٢٣٢ ، مغني المحتاج : ٢/١٠٦ ، المغني : ٤/٣٣٣ ، البحر الزخار : ٣/٤٠٠ .

(٢٥٢) سورة البقرة : الآية/٢٨١ .

(٢٥٣) المستدرك : ٢/٥٧ . وانظر : نصب الراية ٤/٣٨٥ .

الحالة ـ هو الأصل الثاني ؛ وبهذا نكون قد راعينا المصلحة قدر الامكان ؛ أما اذا أجبرنا المسلم على أحد الأمرين ـ كما قرره المذهبان الآخران ـ فقد تكون مصلحته في خلاف ما أجبرنا عليه ، وبذلك يؤدي بنا الأمر الى تحقيق عكس مقصود الشارع ؛ وهذا لا ينبغي المصير اليه .

(القضية الخامسة : الاقالة في السلم)

نقل بعض العلماء الاجماع على : أن الاقالة في جميع ما أسلم فيه جائزة .

لكن في المسألة خلاف لابن حزم : فانه منع الاقالة في السلم مطلقا .

وهذا مبني على : أن الاقالة بيع ، والمسألة موضع خلاف ؛ فان بعضهم اعتبرها فسخا ؛ وهو قول أبي حنيفة ، والشافعي ، وداود وغيرهم[٢٥٤] .

والراجح عندي خلاف ما ذهب اليه ابن حزم :

وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : « من أقال أخاه بيعا ، أقاله الله عثرته يوم القيامة » . قال الهيثمي : رواه الطبراني في الأوسط ، ورجاله ثقات[٢٥٥] .

وجه الدلالة :

أن السلم بيع من البيوع ؛ فتصح الاقالة فيه ؛ لعموم الحديث .

أما القول : بأنه يؤدي الى بيع المبيع قبل قبضه ؛ فانه مبني على أصل غير متفق عليه ـ كما سبق ـ والراجح عندي : أن الاقالة فسخ ؛ لأن هذا هو معناها في اللغة التي خاطبنا الشارع بها :

قال في القاموس : قلته البيع وأقلته : فسخته .

---

(٢٥٤) انظر : المغني : ٤/٢٢٥ و٣٤٣ ، بداية المجتهد : ٢/٢٢٥ ، المحلى : ٩/٣ و١١٥ .

(٢٥٥) مجمع الزوائد : ٤/١١٠ .

وقال ابن قدامة : الاقالة هي الدفع والازالة[٢٥٦] .

وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع سياق الحديث السابق؟ ولوكان المراد بالاقالة البيع لاختل معنى الحديث ؟ اذ يكون معناه : من باع أخاه بيعا الخ ، وهذا غير مراد بالاتفاق ؟ ثم ان ابن حزم بناء على قوله : ان الاقالة بيع ، أجاز الاقالة بأكثر مما وقع به البيع ؟ فاذا وقع الأمر كذلك فأي فضل للمقيل في هذه الحالة حتى يستحق الثواب الموعود به في الحديث ؟ واذا ثبت بذلك ان الاقالة فسخ ، ثبتت صحة الاقالة في السلم من غير ترتب محذور على ذلك .

ثم اختلف الفقهاء في حكم الاقالة ببعض المسلم فيه :ـ

فقال جماعة من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار : لا يجوز ذلك .

واليه ذهب أحمد في احدى الروايتين .

وبه قال مالك فيما اذا كان رأس المال نقودا .

وقال جماعة من الصحابة ، والتابعين ، وفقهاء الامصار : يجوز ذلك .

واليه ذهب أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد في رواية[٢٥٧] .

الادلـــة :

احتج الفريق الاول :

بأن من أسلم عشرين دينارا لآخر في وسقين من الحنطة الى سنة ، فاذا أقاله في وسق ، فان المسلم اليه سيرد اليه عشرة كان قد انتفع بها ، فيكون رأس المال في الوسق الباقي : عشرة ومنفعة العشرة التي أعيدت ، وهذا لا يجوز ، كما لو حصل ذلك في أول العقد[٢٥٨] .

---

(٢٥٦) القاموس : ٤/٢٣ ، المغني : ٤/٢٢٥ .

(٢٥٧) انظر : تحفة الفقهاء : ٢/٢٠ ، المدونة : ٩/٦٩ وما بعدها ، المغني: ٤/٣٤٣ ،مختصر المزني هامش الام : ٢/٢٠٨ .

(٢٥٨) انظر : المغني : ٤/٣٤٣ .

واجيب عن ذلك :

بأن الوسق الباقي مقابل بحصته من الثمن فقط ، ولا يضر حصول المنفعة المقابلة للوسق الآخر بعد بطلان السلم فيه ؛ لأنها غير مقصودة ولا مشروطة ، والا للزم من ذلك بطلان الاقالة أصلا ؛ لأن من أقال في الكل فقد انتفع بالثمن ، ومن أقال مشتري السلعة فقد انتفع بثمنها طيلة بقائها عند المشتري وهكذا ؛ فلو قلنا : بأن حصول المنفعة مؤثر في الاقالة ، لما جازت اقالة ، وهذا خلاف ما ندب اليه الشارع .

واحتج الفريق الثاني :

بأن الاقالة مندوب اليها ؛ لأنها من عمل المعروف ، فكما تجوز في الكل تجوز في البعض ؛ لأن كل معروف جاز في الجميع جاز في البعض : كالابراء ، والانظار ؛ فان الابراء في بعض الدين أو كله مندوب اليه ؛ والانظار في كله أو بعضه مندوب اليه ؛ فكذلك الاقالة .

وبهذا يترجح عندي هذا المذهب .

والله أعلم ، وأسأله حسن الختام ، والحمد لله رب العالمين .

فهرس لاهم المصادر

وقد رتبته على الفنون ، وراعيت فيه الاختصار لضيق المجال ٠

القرآن الكريم

(أ ـ كتب الحديث)

١ ـ جامع الترمذي ـ نشر المكتبة الاسلامية ٠

٢ ـ سبل السلام ـ نشر المكتبة التجارية بمصر ٠

٣ ـ سنن ابن ماجة ـ نشر دار احياء الكتب العربية ٠

٤ ـ سنن أبي داود ـ نشر دار احياء السنة النبوية ٠

٥ ـ سنن الدار قطني ـ طبعة دهلي ـ ١٣١٠هـ ٠

٦ ـ السنن الكبرى للبيهقي ـ طبعة دار المعارف العثمانية ، الهند ، ١٣٥٣هـ ٠

٧ ـ سنن النسائي ـ المطبعة المصرية ٠

٨ ـ شرح الزرقاني على الموطأ ـ مطبعة مصطفى محمد بمصر ، ١٣٥٥هـ ٠

٩ ـ شرح صحيح مسلم ـ للنووي ، المطبعة المصرية ٠

١٠ـ شرح معاني الآثار ـ للطحاوي ، مطبعة الانوار المحمدية ، ١٣٨٨هـ ٠

١١ـ صحيح البخاري ـ مطبوع بهامش فتح الباري الآتي ٠

١٢ـ صحيح مسلم ـ مطبوع بهامش شرح مسلم السابق ٠

١٣ـ عمدة القاري ـ شرح صحيح البخاري ، للعيني ، الطبعة المنيرية ، ١٣٤٨هـ ٠

١٤ـ فتح الباري ـ شرح صحيح البخاري ، للعسقلاني ، المطبعة الاميرية ، ١٣٠٠هـ ٠

١٥ـ مجمع الزوائد ـ للهيثمي ، نشر مكتبة القدسي بمصر ، ١٣٥٢هـ ٠

١٦ـ المستدرك ـ للحاكم النيسابوري ، طبعة دار المعارف ، الهنـد ، ١٣٣٤هـ ٠
١٧ـ المنتقى شرح الموطا ـ لابي الوليد الباجي ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٣٢هـ ٠
١٨ـ الموطأ ـ للامام مالك ، مطبوع بهامش المنتقى السابق ٠
١٩ـ نصب الراية ـ للزيلعي ، مطبعة دار المأمون ، ١٣٥٧هـ ٠
٢٠ـ نيل الاوطار ـ للشوكاني ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٤٧هـ ٠

(ب ـ كتب الفقه)

« ١ ـ الفقه الحنفي »

٢١ـ الاختيار ـ للموصلي ، المطبعة المنيرية ، ١٣٣٧٦هـ ٠
٢٢ـ البحر الرائق ـ شرح الكنز ، لابن نجيم ، المطبعة العلمية بمصر ، ١٣١١هـ ٠
٢٣ـ بدائع الصنائع ، للكاساني ، مطبعة امام بمصر ، ١٩٧١م ٠
٢٤ـ تبيين الحقائق ـ للزيلعي ، مع حاشية الشلبي ، المطبعة الاميرية ، ١٣١٣هـ ٠
٢٥ـ تحفة الفقهاء ـ للسمرقندي ، نشر دار الفكر بدمشق ٠
٢٦ـ الدر المنتقى ـ مع مجمع الانهر ، على ملتقى الابحر ، دار الطباعة العامرة ٠
٢٧ـ الدر المختار ـ مع حاشية رد المحتار ، لابن عابدين ، مطبعة علي بك ، استانبول ٠
٢٨ـ الفتاوى الخانية ـ طبعة بولاق ٠
٢٩ـ الفتاوى الهندية ـ طبعة بولاق ٠
٣٠ـ المبسوط ـ للسرخسي ، طبع دار السعادة ٠
٣١ـ مختصر الطحاوي ، طبع دار الكتاب العربي بمصر ، ١٣٧٠هـ ٠

٣٢- الهداية - مع شرحي العناية وفتح القدير ، مطبعة مصطفى محمد .

« ٢ - الفقه المالكي »

٣٣- التاج والاكليل - لمختصر خليل ، نشر مكتبة النجاح ، ليبيا .

٣٤- حاشية العدوي - مع شرح الرسالة ، مطبعة محمد علي صبيح .

٣٥- شرح الدردير ، على مختصر خليل ، مع حاشية الدسوقي .

٣٦- المدونة - لمالك ، مع مقدمات ابن رشد ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٣هـ .

٣٧- مواهب الجليل ، شرح مختصر خليل ، نشر مكتبة النجاح ، ليبيا .

« ٣ - الفقه الشافعي »

٣٨- الام - للامام الشافعي ، مع مختصر المزني ، مطابع الشعب ، بمصر .

٣٩- حاشية الباجوري على ابن قاسم - مطبعة دار احياء الكتب العربية .

٤٠- الحاوي الكبير - للماوردي ، مخطوط ، دار الكتب المصرية ، رقم/٨٣، فقه شافعي .

٤١- شرح المحلى على المنهاج مع حاشيتي قليوبي وعميرة ، دار احياء الكتب العربية .

٤٢- مغني المحتاج - للشربيني ، مطبعة مصطفى محمد ، بمصر .

٤٣- نهاية المحتاج - للرملي ، مع حاشية الشبراملسي ، مطبعة مصطفى الحلبي .

٤٤- المجموع - للنوي ، مطبعة العاصمة ، بمصر .

٤٥- المهذب - للشيرازي ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٤٣هـ .

« فقه بقية المذاهب »

٤٦- البحر الزخار - للمهدي لدين الله ، مطبعة انصار السنة المحمدية - ١٣٦٧هـ .

٤٧- شرائع الاسلام - للحلي ، مطبعة الآداب بالنجف ، ١٣٨٩هـ .

٤٨ــ الروض النضير ، شرف الدين السياغي ، نشر مكتبة المؤيد ، بالطائف ، ١٣٨٨هـ .
٤٩ــ المغني ــ لابن قدامة ، مطبعة المنار بمصر ، ١٣٤٨هـ .
٥٠ــ المحلى ــ لابن حزم ، نشر المكتب التجاري ــ لبنان .

« ٤ ــ فقه الخلاف »

٥١ــ اعلام الموقعين ، لابن القيم ، نشر دار الكتب الحديثة بمصر .
٥٢ــ بداية المجتهد ــ لابن رشد ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٣٩هـ .
٥٣ــ الفقه على المذاهب الاربعة ، للجزري ، دار الكتب المصرية ، ١٣٥٥هـ .
٥٤ــ القوانين الفقهية ــ لابن الجزري ، طبع لبنان .
٥٥ــ المعاملات في الشريعة الاسلامية والقوانين المصرية ، لأحمد أبي الفتح .

(٣ ــ كتب متنوعة)

٥٦ــ الاتقان ، للسيوطي ، المطبعة الموسوية بمصر ، ١٢٧٨هـ .
٥٧ــ الاصابة ــ لابن حجر العسقلاني ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٢٨هـ .
٥٨ــ الجامع لاحكام القرآن ــ للقرطبي ، دار الكتب المصرية ، ١٣٦٨هـ .
٥٩ــ فواتح الرحموت ــ شرح مسلم الثبوت ، المطبعة الاميرية ، ١٣٢٢هـ .
٦٠ــ القاموس المحيط ــ للفيروزآبادي ، المطبعة الحسينية بمصر ، ١٣٣٠هـ .
٦١ــ كشاف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي ، نشر شركة خياط ببيروت ، ١٩٦٦م .
٦٢ــ لسان العرب ، لابن منظور ، نشر دار صياد بيروت ، ١٣٧٦هـ .
٦٣ــ المستصفى ، للامام الغزالي ، المطبعة الاميرية ، ١٣٢٢هـ .
٦٤ــ ميزان الاعتدال ــ للذهبي ، دار احياء الكتب العربية ، ١٣٨٢ هـ .

محتويـات العـدد